Ramón Trevijano

La Biblia en el cristianismo antiguo

RODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

*1. La Biblia en su entorno

*2. Biblia y Palabra de Dios

3a. El Pentateuco

*3b. Historia, Narrativa Apocalíptica

*4. Los libros proféticos

*5. Libros sapienciales y otros escritos

*6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles

*7. Escritos paulinos

*8. Escritos joánicos y cartas católicas

*9. Literatura judía intertestamentaria

*10. La Biblia en el cristianismo antiguo

Instrumentos de trabajo

*I. La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX

* Publicados

Ramón Trevijano Etcheverría

La Biblia en el cristianismo antiguo

Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2001

Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
E-mail: evd@verbodivino.es
http://www.verbodivino.es

Motivo de cubierta: *Catacumba de Priscila,* detalle de la escena de *Noé en el Arca* (siglo IV). Fotografía: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra (Roma).

 Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Villatuerta (Navarra). Depósito Legal: NA. 2.053-2001

ISBN: 84-7151-911-9

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.C. — antes de Cristo
AdvMarc — *Adversus Marcionem*
AH — *Adversus haereses*
Allog — *Allogenes*
AnBibl — Analecta Biblica. Roma
AnColFr — *Annales du Collège de France*. París
AnGreg — Analecta Gregoriana. Roma
ANRW — *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlín - Nueva York
ApCr — Apócrifos Cristianos. Madrid
Apoc — *Apocalipsis*
ApocAd — *Apocalipsis de Adán*
ApocPa — *Apocalipsis copto de Pablo*
ApocPabl — *Apocalipsis eclesiástico de Pablo*
ApocPe — *Apocalipsis de Pedro*
ApocrJn — *Apócrifo de Juan*
ApocrSant — *Apócrifo de Santiago*
Apocrypha — *A. Revue Internationale des Littératures Apocryphes*. Turnhout, Bélgica
1ApocSant — *I Apocalipsis de Santiago*
2ApocSant — *II Apocalipsis de Santiago*
1Apol — *I Apología*
ApPe — *Apocalipsis copto de Pedro*
ASE — *Annali di storia dell'esegesi*. Bolonia
AsIs — *Ascensión de Isaías*
AugR — *Augustinianum*. Roma
BAC — Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid
BCNH — Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Quebec - Lovaina
Bern — *Carta de Bernabé*
BETL — Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Lovaina
BG — Codex Berolinensis Gnosticus
BGBE — Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Tubinga
BHTh — Beiträge zur historischen Theologie. Tubinga

Biblica	*Biblica.* Roma
BiblSalmE	Bibliotheca Salmanticensis. Estudios. Salamanca
BiblUnt	Biblische Untersuchungen. Ratisbona
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique.* Tolosa
BPa	Biblioteca de Patrística. Madrid
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Berlín
CahRB	Cahiers de la Revue Biblique. París
CartPeFel	*Carta de Pedro a Felipe*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly.* Washington, D.C.
c., cc.	capítulo, capítulos
CCels	*Contra Celso*
CC SA	Corpus Christianorum. Series Apocryphorum. Turnhout
Cf.	confróntese, véase
CH	*Corpus Hermeticum*
ChrA	Christianisme Antique. París
1 Clem	*Carta de Clemente Romano a los Corintios*
2 Clem	*II Clemente*
Com	*Comentario*
ConcGrPod	*El Concepto de nuestro Gran Poder*
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Assen - Filadelfia
d.C.	después de Cristo
Dial	*Diálogo con Trifón*
DialSalv	*Diálogo del Salvador*
Did	*Didakhé*
dir.	director
DoctAut	*Doctrina Autoritativa*
DPAC	*Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana.* I-II. Salamanca
DSD	*Dead Sea Discoveries.* Leiden
DTVC	*Diccionario Teológico de la Vida Religiosa.* Madrid
DV	*Dei Verbum*
EB	Études Bibliques. París
EBib	*Estudios Bíblicos.* Madrid
ed., eds.	editor, editores
EF	Erträge der Forschung. Darmstadt
3EstSeth	*Tres Estelas de Seth*
Eugn	*Eugnostos*
EvEg	*Evangelio de los Egipcios*
EvFel	*Evangelio de Felipe*
EvHeb	*Evangelio de los Hebreos*
EvMar	*Evangelio de María*
EvPe	*Evangelio de Pedro*
EvTom	*Evangelio de Tomás*
EvTomInf	*Evangelio de Tomás (de la Infancia)*
EvVer	*Evangelio de la Verdad*
ExegAlm	*Exégesis del Alma*

ExpVal	*Exposición Valentiniana*
ExTeod	*Extractos de Teodoto*
Frg	*Fragmento*
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und des Neuen Testaments. Gotinga
Fs.	*Festschrift (Miscelánea Homenaje)*
FTS	Frankfurter theologische Studien. Frankfort/M.
FuP	Fuentes Patrísticas. Madrid
FuPE	Fuentes Patrísticas. Estudios. Madrid
FZPT	*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Friburgo
Greg	*Gregorianum*. Roma
Habis	*Habis*. Sevilla
HarvThSt	Harvard Theological Studies. Filadelfia
HchAAp	*Hechos Apócrifos de Apóstoles*
HchAnd	*Hechos de Andrés*
HchJn	*Hechos de Juan*
HchPab	*Hechos de Pablo*
HchPe	*Hechos de Pedro*
HchTecl	*Hechos de Pablo y Tecla*
HchTom	*Hechos de Tomás*
HDR	Harvard Dissertations in Religion. Filadelfia
HE	*Historia Eclesiástica*
HistRelig	*History of Religions*. Chicago
Hom	*Homilía/s*
IEB	Introducción al Estudio de la Biblia. Estella
IEP	*Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia*
JbAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*. Münster, Westfalen
JbAC Erg.-Bd	*Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzung Band*. Münster, Westfalen
JBL	*Journal of Biblical Literature*. Missoula, Montana - Chico, California - Atlanta, Georgia
JECS	*Journal of Early Christian Studies*. Baltimore
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*. Sheffield
JSNTS	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series. Sheffield
JSPS	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series. Sheffield
JStJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persan, Hellenistic and Roman Period*. Leiden
Kairos	*K. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*. Salzburgo
KEKNT	Kritisch - Exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Gotinga
IEB	Introducción al Estudio de la Biblia. Estella (Navarra)
LD	Lectio Divina. París
LibBar	*Libro de Baruc*
Mars	*Marsanes*

Mart	*Martyrium*
Moralia	*M. Revista de ciencias morales*. Madrid
ms., mss.	manuscrito, manuscritos
n.	número
NHC	Nag Hammadi Codices. Leiden
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies. Leiden
NHSt	Nag Hammadi Studies. Leiden
NS	Nouvelle Serie, New Series
NT	*Novum Testamentum*. Leiden
NTS	*New Testament Studies*. Cambridge
NTTS	New Testament Tools and Studies. Leiden
Numen	*N. International Review for the History of Religions*. Leiden
OChA	Orientalia Christiana Analecta. Roma
OPhA	Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie
OrigMund	*El Origen del Mundo*
OrOcc	Oriente - Occidente. Buenos Aires
OrSib	*Oracula Sibyllina*
p., pp.	página, páginas
PArch	*Perì Archôn*
ParShem	*Paráfrasis de Shem*
p.e.	por ejemplo
PEuch	*Perì Euchês*
PG	Patrologia Graeca. París
Poim	*Poimandres*
POxyr	Papiros de Oxyrhinchus
Protoev	*Protoevangelio de Santiago*
PSoph	*Pistis Sophía*
PTS	Patristische Texte und Studien. Berlín
REA	*Revue des Études Augustiniennes*. París
RechSR	*Recherches de Sciences Religieuses*. París
Ref	*Refutatio*
REG	*Revue des Études Grecques*. París
Res	*Carta a Rheginos sobre la Resurrección*
RevSR	*Revue des Sciences Religieuses*. Estrasburgo
RThPh	*Revue de Theologie et de Philosophie*. Lausana
s., ss.	siglo, siglos
s, ss	siguiente, siguientes
Salmant	*Salmanticensis*. Salamanca
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Stuttgart
SBL	Society of Biblical Literatur. Atlanta
SBL DS	Society of Biblical Literatur. Dissertation Series. Missoula - Chico - Atlanta
SBL RBSt	Society of Biblical Literatur. Resources For Biblical Study. Atlanta
SC	Sources Chrétiennes. París
ScCat	*La Scuola Cattolica*. Varese
SNTS MS	Society for New Testament Studies. Monograph Series. Cambridge

SophiaJC	*Sophía de Jesucristo*
SPM	Studia Patristica Mediolanensia. Milán
SpNT	Supplements to Novum Testamentum. Leiden
SpVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament. Munich
StHR	Studies in the History of Religions. Leiden
StMR	*Studia Montis Regii.* Montreal
StPat	*Studia Patavina.* Padua
StPhilon	*Studia Philonia.* Chicago
StPhilonAn	*Studia Philonica Annual.* Atlanta
Strom	*Stromata*
StTh	*Studia Theologica.* Oslo
StVTPs	Studia Veteris Testamenti Pseudepigrapha. Leiden
TesVer	*El Testimonio de la Verdad*
ThB NT	Theologische Bücherei. Neues Testament. Munich
Theoph	Theophaneia. Colonia-Bonn
ThH	Théologie Historique. París
ThWNT	Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament
TLZ	*Theologische Literaturzeitung.* Berlín
TomAtl	*Libro de Tomás el Atleta*
2TratGrSeth	*II Tratado del Gran Seth*
TraTri	*Tratado Tripartito*
TriProt	*Trimórfica Protennoia*
TU	Texte und Untersuchungen. Berlín
TZ	*Theologische Zeitschrift.* Basilea
v., vv.	versículo, versículos
VigChr	*Vigiliae Christianae.* Leiden
vol.	volumen
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tubinga
ZAC	*Zeitschrift für Antikes Christentum.* Berlín
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte.* Stuttgart
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* Berlín
Zos	*Zostrianos*
ZRGG	*Zeitschrift für Religions - und Geistesgeschichte.* Colonia
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche.* Tubinga

PRESENTACIÓN

Este manual es el programado para la serie «Introducción al Estudio de la Biblia» (IEB), vol. 10, con el título *Literatura y exégesis cristiana primitiva*. Título demasiado amplio, que podría corresponder a cualquier manual de patrología que prestase especial atención a la exégesis patrística. No es éste el caso. Por eso nos hemos ceñido a tres grandes apartados: la exégesis cristiana más antigua (anterior al Concilio de Nicea), el gnosticismo cristiano y la literatura apócrifa relacionada con el NT. Tanto el gnosticismo como la literatura apócrifa son campos de notoria actualidad. Lo son en el ámbito científico y académico, por los nuevos descubrimientos de documentos y el trabajo intensivo de los investigadores procedentes de áreas muy diversas, y particularmente en el área teológica por la importancia de los planteamientos suscitados y el alcance de las soluciones propuestas. Lo son en el campo de la vida religiosa cristiana en general, por los muchos cuestionamientos de tradiciones arraigadas y la difusión de nuevas interpretaciones y actitudes, más o menos alejadas de lo afianzado en las comunidades cristianas. A cada una de estas partes dedicamos, pues, un capítulo introductorio en el que esbozamos un panorama de los planteamientos literarios, históricos y teológicos.

En lo que atañe a la exégesis prenicena, herética u ortodoxa, la situación es más conocida y las novedades no resultan tan llamativas. Los libros de la Sagrada Escritura tienen el privilegio de resultar una fuente inagotable de lecturas y ahondamiento. Lo son para el fiel que al leerlos se pone piadosamente a la escucha de la Palabra de Dios. Esta lectura, bien guiada y encuadrada, puede animar impulsos renovadores de la propia vida religiosa o de proyecciones pastorales y misioneras. Más de in-

mediato puede dar cauce a meditaciones que nutren una vida de oración, entrando en esa dinámica bien conocida por la tradición espiritual monástica de la *lectio divina –meditatio, oratio* y *contemplatio–*. Los libros santos para los creyentes son también una mina inagotable para quien los interroga desde muy distintas aproximaciones culturales y métodos de estudio. Un libro bíblico no es nunca un terreno ya hollado por publicaciones anteriores; puesto que, a través de las diversas generaciones y de los cambios culturales, sus comentarios se reiteran a la par que se renuevan.

Vamos a dedicar sólo una corta reflexión a un contraste entre las aproximaciones a la Escritura del tiempo de los Padres y las que han seguido al impacto de la Ilustración del s. XVIII y los métodos positivos de los ss. XIX y XX.

Exégesis histórico-crítica y exégesis patrística

Los Padres son testigos válidos de la fe de la Iglesia en sus primeros tiempos formativos y cuando se logra el encuadre de las cuestiones fundamentales en torno a las principales verdades de fe, al excluir explicaciones del misterio que tergiversaban el dato de fe. En los primeros siglos su búsqueda de una comprensión (parcial y limitada por supuesto) de las verdades de fe no resulta siempre acertada, pero contribuye, junto a las herejías que combaten, a la maduración de las formulaciones de la fe de la Iglesia que son las grandes definiciones conciliares. Las interpretaciones bíblicas y las explicaciones teológicas de los Padres quedan englobadas en la expresión de su fe, pero no se confunden con ella. Pueden exponer con grandes aciertos y con llamativos errores, lo mismo que cualquier exegeta y teólogo católico contemporáneo.

Los Padres son primordialmente lectores religiosos de la Biblia, y en esto siguen siendo un incentivo y un ejemplo. Por eso mismo su atención a las cuestiones históricas, literarias, socioculturales, cuando se da, suele ser marginal y puede resultar infundada. En cambio, la exégesis contemporánea ha tenido muchos motivos para concentrarse en esas cuestiones históricas, literarias y socio-culturales, lo que ha podido ir a veces acompañado de un desnivel en la atención a la lectura propiamente religiosa. Se explica: el hombre y su cultura son muy limitados. También la devoción tiene sus modas. Nuestra cultura es de es-

pecialistas, que, atentos a su ciencia parcial, no encuentran fácil el pasar al diálogo con otras.

La Biblia es a la par Palabra de Dios y palabra humana. Dios no nos ha hablado a través de instrumentos inertes sino por medio de hombres (los hagiógrafos), que se expresaban con los recursos de su carácter, su educación, su cultura, su lengua y literatura, su situación socio-cultural y su propia experiencia religiosa y simplemente humana. Como Palabra de Dios se proclama en la liturgia y se comenta en la predicación. Siempre es válida una lectura religiosa, mientras se mantenga en el encuadre de la fe de la Iglesia. Lecturas religiosas que ignoraban ese discernimiento son las que han dado origen a las sectas fundamentalistas. El «fundamentalismo» es una característica notoria de algunas sectas de origen norteamericano; pero también podría ser un resabio en la mentalidad de buenos católicos que no estén informados de los avances y logros de los estudios bíblicos de los últimos cien años. Quien tenga que ejercer un magisterio en el pueblo de Dios no puede limitarse a una lectura religiosa subjetiva, ni tampoco a repetir a la letra las lecciones de los maestros del pasado. Esto ya se hizo cuando en la Alta Edad Media (s. VI y siguientes) ya no se escribían nuevos comentarios sino que se editaban extractos (cadenas) de los exegetas anteriores o fragmentos (florilegios) de las explicaciones de los teólogos del pasado.

Hoy contamos con más recursos que aquellos de que disponían los Padres para entender la Biblia mejor como palabra humana. Tenemos un acceso más amplio y preciso a la situación de los hagiógrafos, a sus recursos literarios y su condicionamiento cultural, a su contexto socio-político. Sabemos que comprender mejor la Biblia como lenguaje humano puede hacernos captar aspectos nuevos de esa riqueza siempre antigua y siempre nueva que es la revelación divina a través de la Escritura.

Las ciencias históricas y filológicas tuvieron un gran desarrollo desde el s. XIX. Desde entonces la exploración de archivos y bibliotecas, las excavaciones arqueológicas, descubrimientos inesperados, han enriquecido nuestra capacidad de comprender la situación del hombre antiguo de un modo con el que no podían ni soñar autores del s. IV. Se han abierto horizontes nuevos para las perspectivas bíblicas y patrísticas desde que a mitad del s. XX tuvieron lugar los descubrimientos de la literatura de Qumrán y la biblioteca copta de Nag Hammadi. Entre nosotros

ha progresado llamativamente la atención a la literatura del judaísmo antiguo[1]. Todo esto explica la concentración de los estudiosos en las cuestiones históricas, literarias, socio-culturales etc., y que para antiguas cuestiones científicas no resulte ya válida la respuesta que pudieron dar estudiosos de los siglos antiguos y haya respuestas nuevas[2].

Cuestión dogmática es la inspiración y canonicidad de la Sagrada Escritura. Cuestión literaria es la autoría y tiempo de composición de uno u otro de sus libros. Se ha podido repetir durante más de mil años que Moisés había escrito el Pentateuco. Hoy día sólo fundamentalistas aferrados a la idea de que la ciencia es contraria a la fe lo seguirán sosteniendo. Es cierto que, como los primeros filólogos, historiadores, críticos literarios, que hicieron la observación atinada de que el Pentateuco era una recopilación de tradiciones diversas y de tiempos distintos, podían ser a la par racionalistas o acatólicos y sacaban conclusiones o hacían aplicaciones en esa línea, los eclesiásticos de fines del s. XIX pudieron incurrir en la temeridad que prohíbe el proverbio inglés: «No hay que vaciar la palangana de agua sucia con el niño dentro». Luego se fue reconociendo que había muchos «niños» en las palanganas de agua sucia de los críticos que proponían hipótesis novedosas. Ya se sabe que a una primera actitud de cautela prudencial, acaso excesiva (que se hacía notar en respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica a comienzos del s. XX), siguió la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* en 1943, y con ello el reconocimiento de los géneros literarios en la Biblia y la legitimidad de la utilización de los métodos histórico-críticos. En la exégesis católica hay un antes y un después de la encíclica de Pío XII (y los posteriores documentos del Magisterio sobre exégesis bíblica). Es posible que la prudencia, la cautela y prevención, de las respuestas de la Comisión Bíblica de comienzos del s. XX hayan frenado un tanto el desarrollo plenamente científico de la exégesis católica de los primeros decenios de ese

[1] Junto a otras contribuciones aisladas hay que destacar la colección «Biblioteca Midrásica» de la Editorial Verbo Divino.

[2] Sobre la luz que han aportado a nuestra comprensión de los textos canónicos el mejor conocimiento de los recursos literarios antiguos, remitimos a los cc. V («La interpretación de la Escritura en el judaísmo») y VI («El recurso a la Escritura en el cristianismo») de nuestro libro: *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Plenitudo Temporis 3 (Salamanca: Universidad Pontificia [2]1996) pp. 153-210.

siglo. Un exegeta protestante norteamericano, figura de primer orden en filología y arqueología bíblica, lo reconocía; pero apostillaba que ello había librado a los exegetas católicos de cambiar cada diez años de postura radical, como había ocurrido con demasiada frecuencia en la exégesis protestante alemana.

Como muestra de desfase entre lo siempre repetido y los hallazgos críticos hemos puesto el ejemplo de la autoría mosaica del Pentateuco. Podemos también citar el libro de Daniel. Una lectura ingenua acompañada de desconocimiento de la literatura judía de los ss. III a.C. a IV d.C. hacía que los Padres del s. IV creyesen que era del tiempo de la cautividad de Babilonia. Sin embargo, ya el pagano Porfirio había advertido que era de en torno al 167 a.C. La verdad (en este caso literaria) puede venir tanto de Agamenón como de su porquero.

Hay quienes todavía se hacen problema de las atribuciones de los evangelios de Mt y Jn. Los métodos histórico-críticos han mostrado (no digo demostrado; los logros científicos son siempre revisables) que los evangelios son el resultado de un largo proceso de elaboración en el que pudieron intervenir tres generaciones: la del Jesús terreno, la de primeras comunidades cristianas (que fraguaron tras la evangelización de los testigos oculares que se habían hecho servidores de la Palabra) y la de los redactores de cada evangelio. Lc 1,2 nos dice que los «testigos oculares» se habían hecho «ministros de la Palabra». Es decir, predicadores, no cronistas. Los evangelios son predicaciones de y sobre Jesús, no «vidas» de Jesús. Los evangelistas no habían seguido a Jesús con vídeo o grabadora. El tercer estadio es el de los evangelistas recopiladores y redactores de la tradición anterior. Todos los dichos de Jesús de nuestros evangelios son igualmente inspirados y canónicos; pero no todos son igualmente «auténticos», puesto que la ciencia puede tratar de situarlos en uno u otro de los estadios de composición. Recíprocamente: aunque la ciencia dictaminara que algunos de los nuevos dichos de Jesús del *Evangelio copto de Tomás* pudieran ser «auténticos», no se podrían leer como «Palabra de Dios» en la celebración litúrgica.

¿Quién es el primero en conectar el evangelio según Mateo con san Mateo, uno de los Doce? Papías, obispo de Hierápolis, que publicó su obra (perdida) hacia el 130/140 y que, en uno de sus fragmentos conservados, nos dice que Mateo reunió los dichos (de Jesús) en lengua hebrea y que cada uno los interpretó

como pudo. Eusebio de Cesarea, que nos transmite el fragmento pertinente *(HE* III 39,16*)*, critica al autor diciendo que «trasluce en su obra su escasa inteligencia»; porque no sólo recoge de él informes sobre los evangelistas, sino también un texto de escatología milenarista. Papías mismo dice que buscó informarse «de oídas». Padres posteriores a Papías pudieron recoger (e interpretar) su informe sobre los evangelistas. La ciencia antigua era muy tradicionalista. Lo dicho ya antes se repetía, si no aparecía nada evidente en contra. Que los Padres hayan seguido a Papías en este punto no tiene ningún valor doctrinal. San Justino y san Ireneo siguieron también el milenarismo de Papías, doctrina escatológica que la Iglesia posterior ha descartado. Sin embargo, es muy posible que los testimonios antiguos que parecen equivocados contengan elementos válidos. La hipótesis de Q (colección de dichos), fuente común (junto con Mc) de Mt y Lc, podría encajar con la de que los dichos coleccionados por san Mateo en arameo son los que luego los evangelistas redactores de Mt y Lc interpretaron como pudieron[3].

Habrá que discernir en cada caso si el testimonio de los Padres sobre cuestiones de crítica literaria e histórica está fundado en datos reales, gracias a una documentación a la que tuvieron directa o indirectamente acceso y que para nosotros se ha perdido, o son simplemente conjeturas. Pudieron también ellos avanzar hipótesis, con el mismo derecho que los exegetas actuales. También son transmisores de noticias que circulaban en su tiempo, pero quizás ya afectadas por la misma fantasía creadora que desemboca en los *Hechos Apócrifos de Apóstoles*. No se puede negar que las explicaciones de los Padres, al menos, tienen cierta solera y que científicos actuales de reconocido prestigio son capaces de afirmar insignes tonterías. Se ha observado que muchas veces los Padres se han anticipado a «aciertos» modernos. No es extraño si tenemos en cuenta que estaban más inmersos que nosotros en la cultura general y aun en la especializada de la época. Algunos disponían de un sexto sentido exegético. En muchos casos hay que contar con los factores que pueden ayudar para entender al otro, como son una simpatía humana, la conciencia de una misma adhesión de fe y la analogía de las situaciones vividas, la solidaridad en la confrontación

[3] Para abreviar, remitimos a nuestro artículo: «La obra de Papías y sus noticias sobre Mc y Mt», *Salmant* 41 (1994) pp. 181-212.

de parecidos problemas y el sentido de pertenencia a una misma comunidad continuada a través de las generaciones. Sin ser una panacea, el amor ayuda a compartir y a comprender, y ha sido muchas veces una relación de amor la que se ha mantenido entre el lector creyente y lo mediado por el texto sagrado.

Es probable que a muchos lectores de hoy se les caigan de las manos las homilías y comentarios patrísticos. En parte hay que achacarlo al empobrecimiento cultural común. Al que se queje de ello habrá que preguntarle si es capaz de leer los clásicos literarios del s. XIX y de ahí para atrás. Es fácil que uno llegue sin mayor dificultad a los del s. XVI, cuando nuestra lengua estaba en la flor de la madurez, pero ¿quién –salvo en programas de estudio– lee con fruición al Canciller Ayala o el Poema del Cid? De Berceo se citan de oídas un par de versos y basta. Los autores de la Antigüedad grecorromana –salvo los grandes clásicos, cada vez menos leídos– nos resultan demasiado distantes por su expresión retórica con frecuencia recargada y por su contexto vital, que nos queda remoto.

Muchos de los grandes comentaristas cristianos han recurrido sistemáticamente a una lectura simbólica del texto. La interpretación alegórica era un ingrediente de la cultura de la época. El texto servía de pretexto para aludir o recordar exposiciones doctrinales, morales, espirituales, pastorales. Más que *exégesis* esos autores hacen *eiségesis*. «Introducen», pero lo que introducen merece la pena: se trata de contenidos doctrinales, amonestaciones morales, experiencias espirituales, vivencias pastorales. Eso sí, de un determinado autor y de una época concreta; pero el lector que se sepa vinculado a ellos por comunión de fe y continuidad de Iglesia podrá sacar provecho religioso de ello. Como también interesará al erudito, con sentido del tiempo histórico, que no considere ajeno a sí nada humano. También hoy día hay casos chocantes de recurso a una lectura subjetiva para introducir en los textos los intereses del exegeta o las preocupaciones de su grupo social o la estupidez de turno en lo políticamente correcto. A su vez puede que, por ello mismo y como reflejo de nuestro tiempo, tengan su interés el día de mañana.

Orientaciones magisteriales

La Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la revelación divina, del Concilio Ecuménico Vaticano II, enseña que la Tradi-

ción apostólica, la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas, va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo. Las palabras de los Santos Padres atestiguan la presencia viva de esta Tradición, cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora. La misma Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos (DV 8). La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia. El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, que no está por encima de la Palabra de Dios sino a su servicio. Tradición, Escritura y Magisterio de la Iglesia están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros (DV 10).

La Iglesia lee el AT a la luz del acontecimiento pascual –la muerte y resurrección de Jesucristo–, que aporta una radical novedad y da un sentido decisivo y definitivo a las Escrituras (DV 16). Ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición; por tanto, toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura (DV 21). La Iglesia procura comprender cada vez más profundamente la Escritura, por eso fomenta el estudio de los Padres de la Iglesia, orientales y occidentales, y el estudio de la liturgia. Los exegetas católicos y los demás teólogos han de trabajar de común esfuerzo y bajo la vigilancia del Magisterio para investigar con medios oportunos la Escritura y para explicarla, de modo que se multipliquen los ministros de la palabra capaces de ofrecer al Pueblo de Dios el alimento de la Escritura (DV 23).

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) recuerda que la prudencia pastoral de la Iglesia ha respondido durante largo tiempo con reticencia a la pregunta sobre en qué medida los métodos científicos para el estudio de textos antiguos son apropiados para la interpretación de la Sagrada Escritura, porque con frecuencia se encontraban ligados a opciones contrarias a la fe cristiana. Pero se ha producido una evolución positiva marcada por toda una serie de documentos desde la encíclica *Providentissimus* de León XIII (1893), la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943), la declaración de la Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia* (1964) y, sobre todo la Constitución dogmática *Dei Verbum*

del Vaticano II. Entre las nuevas aproximaciones, el documento nota el *acercamiento canónico,* que interpreta cada texto bíblico a la luz del canon de las Escrituras: la Biblia en cuanto recibida como norma de fe para una comunidad de creyentes, que es efectivamente el contexto adecuado para la interpretación de los textos canónicos. Destaca también el *recurso a las tradiciones judías de interpretación,* ya que el judaísmo ha sido el medio de origen del NT y de la Iglesia naciente. Desde siempre, los mejores exegetas cristianos, a partir de Orígenes y san Jerónimo, han procurado sacar provecho de la erudición bíblica judía. Numerosos exegetas modernos siguen este ejemplo.

La exégesis antigua, que evidentemente no podía tomar en consideración las exigencias científicas modernas, atribuía a todo el texto de la Escritura diferentes niveles de sentido. La distinción más corriente se establecía entre el sentido literal y el sentido espiritual. En reacción contra esta multiplicidad de sentidos, la exégesis histórico-crítica ha adoptado la tesis de la unidad de sentido; pero esta tesis choca ahora con las conclusiones de las ciencias del lenguaje y de las hermenéuticas filosóficas, que afirman la polisemia en los textos escritos.

El sentido literal es el que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. En general es único, pero no se trata de un principio absoluto, pues el autor humano puede querer referirse al mismo tiempo a varios niveles de la realidad (caso corriente en poesía) y la inspiración divina puede guiar la expresión con el fin de producir una ambivalencia. El sentido espiritual es el sentido expresado por los textos bíblicos cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y la vida nueva que proviene de él. Los exegetas antiguos se esforzaban por encontrar un sentido espiritual en los menores detalles de los textos bíblicos. La exégesis moderna no puede considerar este tipo de intentos como interpretación válida, no obstante cuál haya podido ser en el pasado su utilidad pastoral.

La exégesis católica no procura distinguirse por un método científico particular. Lo que la caracteriza es que sitúa conscientemente en la tradición viva de la Iglesia. Los autores del NT han releído el AT a la luz de los acontecimientos de la Pascua. La interpretación de la Escritura se debe hacer en el seno de la Iglesia en su pluralidad y su unidad y en la tradición de fe.

Los Padres de la Iglesia, que tienen un papel particular en el proceso de formación del canon, tienen un papel fundador en relación con la tradición viva, que acompaña y guía la lectura y la interpretación que la Iglesia hace de las Escrituras. La contribución particular de la exégesis patrística ha sido haber sacado del conjunto de la Escritura las orientaciones de base que han dado forma a la tradición doctrinal de la Iglesia, y ha proporcionado una rica enseñanza teológica para la instrucción y alimentación espiritual de los fieles. Los Padres consideran la Biblia ante todo como el Libro de Dios, obra única de un único autor. Su tipo de acercamiento no concede sino ligera atención al desarrollo histórico de la revelación. Salvo algunos exegetas de la Escuela antioquena, se sienten autorizados a tomar una frase fuera de contexto para ver allí una verdad revelada por Dios. Practican de modo más o menos frecuente el método alegórico para disipar el escándalo que podrían sentir algunos cristianos y los adversarios paganos del cristianismo frente a tal o cual pasaje de la Biblia, pero la literalidad e historicidad de los textos son raramente anulados. La interpretación alegórica de las Escrituras que caracteriza la exégesis patrística puede desorientar al hombre moderno, pero los Padres enseñan a leer teológicamente la Biblia en el seno de una tradición viva, con un auténtico espíritu cristiano.

La *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia* (*IEP*), publicada por la Congregación para la Educación Católica (1989) señala que los Padres son testigos privilegiados de la Tradición viva de la Iglesia, testigos y garantes de una auténtica Tradición católica (*IEP* 23), que, desde los comienzos del cristianismo, continúa a través de los siglos hasta nuestros días. Una tradición viva que demuestra la unidad en la diversidad y continuidad en el progreso. Esto se ve en la pluralidad de familias litúrgicas, tradiciones exegético-teológicas, espirituales y disciplinares, radicadas todas en el fundamento firme e inmutable de la fe (*IEP* 21). Los Padres son los que delinearon las primeras estructuras fundamentales de la Iglesia, junto con contenidos doctrinales y pastorales, que permanecen válidos para todos los tiempos (*IEP* 18). Sus escritos ofrecen una riqueza apostólica que los hace grandes maestros de la Iglesia de ayer y de hoy (*IEP* 17). Fueron ellos los exponentes de la recepción de los libros bíblicos, los que fijaron el canon de las Sagradas Escrituras y los que precisaron las profesiones básicas de la fe (*regulae fidei*). Son también los que pusieron las bases de la disciplina canónica (*traditiones patrum, statuta patrum*) y crearon las formas de

la liturgia que permanecen como punto de referencia obligatorio para todas las reformas posteriores. Han sido los autores de la primera catequesis cristiana (*IEP* 20).

La teología cristiana nació de la actividad exegética de los Padres *in medio Ecclesiae* (*IEP* 27). La importancia que los Padres tienen para la teología y, en modo particular, para la comprensión de la Sagrada Escritura queda muy clara en una serie de declaraciones de la Constitución *Dei Verbum* sobre el valor y papel de la Tradición (*IEP* 14). Los impulsos dados por el Vaticano II y por la Congregación para la Educación Católica (*IEP* 15) han sido acentuados en los últimos decenios en diversas ocasiones por Pablo VI y Juan Pablo II (*IEP* 16). Es el mismo Dios quien actúa en toda la historia de salvación y la Iglesia es el mismo Pueblo de Dios en marcha, que vive del acontecimiento de Cristo y de los dones del Espíritu experimentados de continuo a lo largo de los siglos. Por ello no pueden desconocerse, como si fueran sólo interés de anticuarios, ni la intensa vivencia de las virtudes teologales, carné de identidad del cristiano, por parte de los Padres, ni los inmensos esfuerzos de generaciones pasadas, movidas por el amor cristiano (*IEP* 46), por transmitir la fe y dar razón de nuestra esperanza (*IEP* 30). Es precisamente en la época de los Padres cuando la Iglesia va descubriendo las pautas decisivas para una comprensión de los misterios de que vive. Está a la búsqueda de una explicación que no quiebre su fidelidad al mensaje revelado. La discusión de los primeros siglos ha sido precisamente la que ha deslindado los elementos básicos de la comprensión católica de las verdades primarias de la fe. Quedó incentivada muchas veces por lo que se fue descubriendo como desviación herética. Si bien tal herejía pudo ser el primer planteamiento intelectual a fondo sobre lo antes creído y vivido sin detenida reflexión.

En tiempo de los Padres se podía estar a la escucha de la Palabra de Dios con una plena dedicación de la que quedamos lejos hoy día, a poco que cedamos al acoso de los medios de comunicación social. Sin embargo, su modo de comprender la Escritura ha podido parecer simplista a los exegetas familiarizados con los logros de la exégesis histórico-crítica. La Biblia es Palabra de Dios que nos habla mediante palabras humanas. Los Padres han subrayado la comprensión de la Escritura como Palabra de Dios. Dan ejemplo de gran humildad frente al misterio de Dios contenido en las Escrituras (*IEP* 38).

Si no hay que caer en «fundamentalismos» bíblicos, menos aún en «fundamentalismos» patrísticos (*IEP* 55). Una parte del trabajo exegético de los Padres puede considerarse caduco (*IEP* 26). Con todo, hay muchas ocasiones en que, en lo que parece interpretación arbitraria, el exegeta antiguo ha recibido el incentivo para dar expresión a su vivencia de las virtudes teologales, su vida litúrgica (*IEP* 44), sus explicaciones dogmáticas, sus lecciones morales, sus inquietudes pastorales (*IEP* 45) y sus hondas experiencias de espiritualidad cristiana. Los Padres buscan abarcar la totalidad del misterio cristiano, siguiendo el movimiento fundamental de la revelación y de la economía divina de salvación (*IEP* 27). Por ello sería de desear que la exégesis de los Padres, vista no como antagónica sino como complementaria de la histórico-crítica, nos abra más los ojos a otras dimensiones de la exégesis espiritual y de la hermenéutica, enriqueciéndola de intuiciones profundamente teológicas (*IEP* 9). Son muchas veces especialistas de la vida espiritual, que comunican lo que han visto y gustado en su contemplación (*IEP* 39). El ejemplo de los Padres puede enseñar a los exegetas actuales un acercamiento verdaderamente religioso a la Sagrada Escritura y una interpretación que se atenga al criterio de comunión con la experiencia de la Iglesia, en su camino a través de la historia guiada por el Espíritu Santo (*IEP* 26 y 56).

Bibliografía

La literatura para cada una de las tres partes es inabarcable. No hemos pretendido dar una selección porque su utilidad para los presuntos interesados depende de factores tan variados como son la posibilidad de acceso a bibliotecas especializadas o el manejo de las lenguas. La que citamos en cada capítulo corresponde exclusivamente a los libros o artículos utilizados para su composición.

Sí queremos remitir a los subsidios bibliográficos que nos parecen más corrientes y útiles:

Para la exégesis patrística: P. Norber SJ, *Elenchus bibliographicus biblicus*. Vol. 49 1968 (Roma: Biblical Institute Press 1969) y ss. Antes se publicaba como anejo de la revista *Biblica*. El vol. 60 (1969) es publicación conjunta con R. North SJ y los siguientes son de R. North. Desde 1985 (Roma 1988) se titula *Elenchus of Biblica*. A partir del volumen dedicado a 1996 (Roma 2000) se ha hecho cargo de esa tarea R. Althmann. El c. XX o XXI de este elenco bibliográfico: «Historia Scien-

tiae Biblicae», menciona publicaciones que corresponden a exégesis patrística.

W. Schnneemelcher, *Bibliographia Patristica* I (1956), con un equipo internacional de colaboradores, publicó este repertorio hasta que le sucedió en la tarea K. Schäferdiek. El último volumen publicado fue el XXXIII-XXXV 1988-1990 (Berlín: Walter de Gruyter 1997). Por dificultades financieras ha cesado la publicación. El que esto escribe, dado el retraso con que se publicaban los volúmenes anuales, se animó a adelantar su contribución personal a ese repertorio en boletines de la revista *Salmanticensis*, cada dos años. Prosigue esta tarea y el último aparecido ha sido: «Bibliografía Patrística hispano-luso-americana, XI (1997-1998)», *Salmant* 47 (2000) 85-147. La distribución es la misma de los volúmenes: II 2. Apocrypha; VII. Gnostica; VIII. Exegesis Patrum.

D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1964*. NHSt 1 (Leiden: E.J. Brill 1971) y *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*. NHMS 32 (Leiden 1997), ha reunido en estos dos volúmenes los boletines bibliográficos que venía publicando en la revista *Novum Testamentum* (Leiden: E.J. Brill) y que corresponden a esos años. Prosigue con esta tarea y hasta la fecha el último aparecido es «Bibliographia Gnostica». Supplementum II/4, *NT* 43 (2001) 39-88. Este repertorio no se ciñe a los documentos de Nag Hammadi, sino que abarca al gnosticismo en general.

Para concluir, junto con la expresión de nuestro agradecimiento a todos los que han contribuido a que este libro haya llegado a su término, queremos dedicarlo a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Ramón Trevijano Etcheverría
Salamanca, Festividad de San José de 2001

Parte primera
EXÉGESIS PRENICENA

Capítulo I
LA BIBLIA JUDEOCRISTIANA

ESTUDIOS

A. del Agua Pérez, «Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás /derás», *EBib* 45 (1987) 257-284; K. Aland, «Das Neue Testament in der frühen Kirche», en: *Neutestamentliche Entwürfe.* ThB NT 63 (Munich 1979) 9-25; G. Aranda Pérez - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria.* IEB 9 (Estella 1996); A.M. Artola - J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios.* IEB 2 (Estella 1990); L.W. Barnard, «St. Stephen and Early Alexandrian Christianity», en: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966) 57-72; J.B. Bauer, «Aspekte des Kanonproblems», en: *Studien zu Bibeltext und Väterexegese.* SBAB 23 (Stuttgart 1997) 9-29; K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7.* BHTh 35 (Tubinga 1966); G. Brunner, *Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte.* FTS 11 (Francfort/M. 1972); M. Delcor - F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982); D. Dimant, «Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran», *DSD* 1 (1994) 151-159; J.A. Draper, «Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community», *NT* 33 (1991) 347-372; J. Dupont, «L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes», en: *Études sur les Actes des Apôtres.* LD 45 (París 1967) 245-282; C.A. Evans, «Obduracy and the Lord's Servant: Some Observations on the Use of the Old Testament in the Fourth Gospel», en: *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of W.H. Brownlee.* Ed. by C.A. Evans - W.F. Stinespring (Atlanta, GA. 1987) 221-236; E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John.* SpNT 11 (Leiden 1965); F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid 1992); A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudio.* BAC 317 (Madrid 1971); M.D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew.* The Speaker's Lectures in Biblical Studies 1969-1971 (Londres 1974); M. Gourgues, «Halakâh et Haggadâh chrétiennes. Les indi-

cations de Marc 2,23-28 et parallèles (les épis arrachés) sur le "sens chrétien de l'Ancien Testament"», en: *La Vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot* (París 1987) 195-209; R.H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*. SpNT 18 (Leiden 1967); D.A. Hagner, *The use of the Old and New Testament in Clement of Rome*. SpNT 34 (Leiden 1973); A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium von fremden Gott*. TU 45 (Leipzig 1924); J.C. Inostroza, *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1Cor 10,1-13*. Plenitudo Temporis, 6 (Salamanca 2000); J.S. Kloppenborg, «The Transformation of Moral Exhortation in Didache 1-5», en: C.N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays in Its Text, History and Transmission*. SpNT 77 (Leiden 1995) 88-109; J. Liébaert, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques* (Gembloux 1970); B. Maggioni, «La concezione della Chiesa in S. Clemente Romano», *StPat* 13 (1966) 3-27; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux* (París 1980); J.P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5: 17-48*. AnBibl 71 (Roma 1976); D. Monshouwer, «The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth», *Biblica* 72 (1991) 90-99; S. Muñoz Iglesias, «El procedimiento literario del anuncio previo en la Biblia», *EBib* 42 (1984) 21-70; D. Muñoz León, «Deras neotestamentario y deras intertestamentario», en: *Salvación en la Palabra. Targum * Derash * Berith. En memoria del prof. A. Díez Macho*. Ed. por D. Muñoz León (Madrid 1986) 657-676; E.H. Pagels, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Filadelfia 1975); M. Pérez Fernández, «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento. Estudio sobre las citas bíblicas atribuidas a Jesús en el evangelio de Marcos», *EBib* 47 (1989) 449-474; P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*. EB (París 1961); A. Rodríguez Carmona, «Tradición targúmica y tradición evangelica», *EBib* 48 (1990) 335-349; A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*. BiblUnt 11 (Ratisbona 1974); J.T. Sanders, «The Prophetic Use of the Scriptures in Luke-Acts», en: *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of W.H. Brownlee*. Ed. by C.A. Evans - W.F. Stinespring (Atlanta, GA. 1987) 191-198; R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, Nueva Jersey 1996); K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*. Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 20 (Lund ^{2}1968); A. Stuiber, «"Das ganze Joch des Herrn" (Didache 6,2-3)», en: *Studia Patristica* IV. TU 79 (Berlín 1961) 323-329; A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentliche Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh 1965); J.R. Sumney, «Those Who "Ignorantly Deny Him": The Opponents of Ignatius of Antioch», *JECS* 1 (1993) 345-365; R. Trevijano, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de san Marcos*. Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos, 26 (Burgos 1971); «La idoneidad del Apóstol (2 Cor 2,14-4,6)»,

Salmant 37 (1990) 149-175; *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Plenitudo Temporis, 3 (Salamanca [2]1996); W. Trilling, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*. StANT 10 (Munich [3]1964); M. Wilcox, «Text form», en: *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of B. Lindars*. Ed. by D.A. Carson - H.G.M. Williamson (Cambridge 1988) 193-204.

1. FORMACIÓN Y RECEPCIÓN

En el origen de las tradiciones sacras, que desembocan en los libros santos, hay unos acontecimientos fundantes en los que el Dios de los Padres interviene revelándose. Estos hechos provocan los actos de fe, que dan ser al pueblo de Dios, y se expresan en respuestas que son profesiones de fe y actos de sumisión al querer de Dios, que toma la forma de ley y se narra en una historia. Al continuar las intervenciones divinas, la respuesta de fe se reitera, se amplían los relatos y las confesiones se van diferenciando en géneros literarios distintos, que van del oráculo de revelación hasta la reflexión sapiencial[1].

La colección de los libros sagrados

Los antiguos habitantes del reino de Judá mantuvieron su identidad religiosa y nacional durante la crisis de la deportación y el exilio gracias a su fe monoteísta, apoyada en sus tradiciones sacras, y una serie de prácticas distintivas como la circuncisión, la guarda del sábado y las prescripciones alimenticias. Lejos de su solar patrio, sin instituciones políticas propias y privados de su culto tradicional, los antiguos hebreos fraguaron su identidad como judíos. El regreso parcial y la modesta restauración en Jerusalén y su entorno bajo el dominio persa consolidaron esa identidad en el marco de una comunidad teocrática, cultual y nacional.

El proceso de recopilación de las tradiciones sacras había comenzado ya en los santuarios de los dos reinos de Judá e Israel y debió de ser tarea destacada de los sacerdotes y escribas exilados, privados de sus anteriores funciones cultuales y administrativas. Los que no regresaron a Judea y quedaron en Babilonia hicieron una contribución decisiva, como lo muestra la reforma de Esdras (Cf. Esd 7-8; Neh 8-9).

[1] Cf. Artola, IEB 2 (Estella 1990) pp. 160-161.

En la recopilación de las tradiciones más antiguas se han ido integrando relecturas de la historia anterior (1-2 Re, 1-2 Cr), reseñas de historia reciente (Esd y Neh) y otros relatos breves. La tradición profética mantiene vivo el mensaje de profetas escritores de la época de los reyes (Is, Jer, etc.) y del exilio (Ez) e integra los oráculos de profetas anónimos (Segundo y Tercer Is). A éstos se añaden los de otros profetas del período más reciente (Ag) hasta que cesa la función profética en las formas tradicionalmente reconocidas.

Durante la época helenística cobra nuevo impulso la tradición sapiencial que da cauce a su creatividad en una serie de libros (Prov 1-9; Ecl; Eclo). Los libros de la Ley y los otros escritos se conservan en el Templo y se leen y estudian en centros sacerdotales y escribales. Sobre ellos se apoya y a ellos se remite la vida religiosa del pueblo judío. Cuando el monarca seléucida pretenda forzar la plena helenización de sus súbditos judíos con un programa sincretista, uno de su primeros objetivos será el destruir los libros sagrados del judaísmo.

La persecución violenta, intensa pero breve, no logró acabar con los documentos de la memoria histórica de Israel. Los objetivos de Antioco IV Epífanes quedaron frustrados por la revuelta macabea y el triunfo de los hasmoneos. Mientras se iba consiguiendo la libertad religiosa, la autonomía y la plena independencia política, los judíos piadosos se ocuparon de recuperar y seguir editando los libros sagrados.

Cuando hacia el 135 a.C. el nieto del Sirácida traduce al griego la obra de su abuelo (Eclo), alude a esa colección en su Prólogo al distinguir entre la Ley, los Profetas y los Escritos que les siguieron (o los otros escritos de los antepasados). Esta clasificación de los libros sagrados mantiene su actualidad en el judaísmo posterior. La referencia a los otros escritos pudo ser reemplazada por la del libro que los encabezaba y que era el más usado: el Salterio. Lc 24,44-45 pone en boca de Jesús una referencia a las Escrituras con esta triple clasificación: la ley de Moisés, los profetas y los salmos.

La valoración de estos escritos

Como documentos de la revelación y de los tratos de Dios con su pueblo, estos libros eran a la par santos y normativos. En

este doble sentido constituían un canon. También lo acabarían siendo en un tercer sentido: el de una delimitación.

En primer lugar, la revelación divina quedaba expresada en los libros de Moisés. Este conjunto de relatos, adoctrinamientos y reglas constituían la revelación o instrucción divina por antonomasia: la *Torah*. Su comprensión como Ley pone el acento unilateralmente sobre uno de estos aspectos. En el reconocimiento de esta Torá estaban de acuerdo todos los grupos en que se distribuía el judaísmo pluralista del s. I.

El término «Torá» podía aplicarse también al resto de los escritos en los que continuaba la historia de las gestas de Dios con el pueblo escogido. Más que a la crónica de jueces y reyes se atendía a la intervención de profetas como Samuel, el mismo David, Natán, Elías y Eliseo. Por eso y desde el de Josué, los libros históricos quedaron bajo la denominación de «Profetas anteriores». Los libros de profetas escritores se englobaron bajo la de «Profetas posteriores». Los libros sapienciales, en general, simplemente como «escritos» o «hagiógrafos».

La valoración de todos estos escritos quedaba en un segundo plano respecto al Pentateuco y se discutía su mismo carácter de libros santos. Lo reconocían los fariseos, lo discutían los saduceos y lo negaban los samaritanos. Por lo que sabemos del culto sinagogal en el s. I, la lectura de la Ley tenía una clara precedencia sobre la lectura de los profetas y los otros escritos.

La amplitud de este canon

En las comunidades de la Diáspora de lengua griega se había difundido la traducción alejandrina denominada de los LXX. Aparte de los aspectos semánticos e interpretativos de esta traducción, hay que notar que no se había cerrado la lista de libros sagrados. Se fueron añadiendo algunas composiciones recientes y en lengua griega. Más adelante, los rabinos palestinos harían un criterio de discernimiento de la composición en hebreo, pero esta restricción llegaría tarde para las comunidades cristianas desarrolladas a partir del judaísmo helenístico.

El catálogo de libros santos en hebreo estaba prácticamente delimitado en el período final del Segundo Templo. La falta de una autoridad magisterial bien definida prolongaba la discusión sobre algunos libros. Hacia fines del s. I d.C. todavía se discute

en la academia rabínica de Jamnia la inclusión o no de libros como el Cantar, Daniel y Ester. Al parecer, los sectarios de Qumrán no contaban en su biblioteca con un solo ejemplar del libro de Ester[2].

La primera lista, que cuenta 22 libros, nos la presenta Josefo (*Contra Apionem* I 8) hacia el 95 d.C. El *Apocalipsis de Esdras* (*IV Esd*) cuenta 24. Por el contrario, la comunidad de Qumrán no limitaba la revelación divina a los tres grupos de escritos mencionados por el prólogo griego del Sirácida: Ley, Profetas y Escritos.

Tanto esta comunidad como primitivas comunidades cristianas[3] utilizan libros externos a esos catálogos. En los manuscritos de Qumrán hay obras más o menos fragmentarias antes desconocidas y restos de originales hebreos o versiones arameas de deuterocanónicos o pseudoepígrafos antes sólo conocidos en traducciones (p.e. *1 Henoc* y *Jubileos*). Una de las características más obvias de esta literatura es el predominio de modelos bíblicos. Son «reescrituras» de relatos bíblicos. Sus autores buscan a veces investir su texto de autoridad divina reescribiendo los textos como afirmaciones de Dios (*11QTemplo*) o de sus emisarios, tanto angélicos (como es el caso en *Jubileos*) como humanos: Moisés (*4QPseudo-Moisés*) o David (*11QPsalmi*)[4].

Los círculos apocalípticos tenían un canon extensivo, mientras que saduceos y samaritanos uno restrictivo, reducido a la Torá en su sentido limitado. Los fariseos y los escribas que vinculaban la devoción a la Torá con una orientación escatológica mantenían una vía media al reconocer los tres grupos de escritos del nieto del Sirácida. Otra cuestión es si la amplitud de los LXX nos remite a un canon más amplio del judaísmo helenístico. En el NT Cristo y los apóstoles citan casi de toda la Biblia hebrea y también se encuentran alusiones a los llamados deuterocanónicos, tal como están en los LXX. Con ello queda básicamente san-

[2] En las cuevas se han encontrado unos 200 manuscritos bíblicos y de ellos unos 100 en 4Q. Corresponden a todos los libros de la Biblia hebrea, con excepción de Ester. Con ellos retrocedemos entre diez y doce siglos con relación al códice más antiguo del AT conocido hasta 1946. Cf. González Lamadrid (Madrid 1971) pp. 230-231; Delcor - García Martínez (Madrid 1982) p. 23. Para una lista de los textos bíblicos y de los no bíblicos encontrados en cada una de las once cuevas, cf. García Martínez (Madrid 1992) pp. 481-518.

[3] Cf. Lc 11,49; 1 Cor 2,9; Sant 4,5; Jds 9,14.

[4] Cf. Dimant, *DSD* 1994, pp. 151-159.

cionado lo que de los libros del AT se cita en los escritos de los llamados Padres Apostólicos y posteriores y lo señalado en las listas de libros canónicos del s. IV[5].

El subrayado de su origen divino

Los judíos del s. I de nuestra era ignoraban casi todo sobre el lento y complejo proceso de recopilación de la tradición histórica, los oráculos proféticos y los escritos sapienciales, que la ciencia moderna ha tratado de reconstruir con hipótesis verosímiles o probables y cuya coherencia y uso muy asentado parece proporcionarles un colorido de certidumbre. Leían los libros como documentos fundamentales de su vida religiosa. La crítica literaria no entraba en el ámbito de sus preocupaciones intelectuales ni de su preparación cultural. Lo importante era que esos libros transmitían las revelaciones divinas, las reflexionaban y predicaban. Lo fundamental era que, en última instancia, y ¿por qué no en la primera?, su origen estaba en Dios. Dios era quien había hablado por boca de los profetas y Dios era el autor principal de los libros sagrados, que se había servido de los hagiógrafos como instrumento.

No faltaba un cierto interés por los autores humanos. Se entendía que los profetas o sus discípulos eran los escritores de los oráculos transmitidos. Se sabía de nombres, y a veces también de la biografía de algunos de estos autores. Profetas como Isaías, Jeremías, Ezequiel eran apreciados como los autores humanos de los libros que protagonizaban.

Como el protagonista de los libros de la Ley, a partir del segundo, era claramente Moisés, se llegó a la deducción de que este mismo era el autor literario del Pentateuco. Moisés no sólo había sido el transmisor de las tablas de la Ley sino el redactor de todos los libros en que se precisan las circunstancias de su entrega, las exigencias de su cumplimiento y los avatares de su recepción. Quedaba por aclarar a quién se debía el relato de la prehistoria mosaica, desde la creación hasta la instalación en Egipto. Se cumplió el adagio: «a quien tiene se le dará aún más». Otro problema lo constituía la explicación de los relatos o referencias a la muerte del mismo Moisés[6]. Hubo quienes pensaron que esto lo

[5] Cf. Bauer (Stuttgart 1997) pp. 21-23.
[6] Cf. Dt 34,1-8.

habría escrito su sucesor, Josué; pero no faltaron quienes lo atribuyeron a anticipación profética del mismo Moisés[7].

El subrayado del origen divino y la reducción a un segundo plano del autor humano tenía que pesar fuertemente en la lectura e interpretación de los textos. Si Dios era sin más el autor, podía darse la fuerza de una aseveración divina a una sentencia aislada del contexto. Si el Dios infinito se revela a través de la limitación de la palabra humana, tal palabra podía quedar cargada de múltiples sentidos, detectables por quien dispusiese de la iluminación necesaria para descubrirlos.

Las tradiciones cristianas hacen mención genérica o particular de los autores humanos, que a veces combinan o alternan con las referencias al autor divino. Recogemos muestras significativas de Mateo. Dios mismo es quien habla en Ex 3,6 (Mt 22,31-32). Mt 1,22-23 remite a lo dicho por el Señor mediante el profeta (Is 7,14) y vuelve a hacerlo en 2,15; esta vez con cita de Os 11,1. Otras veces es simplemente lo dicho mediante el profeta (Is 62,11/Zac 9,9 en Mt 21,4-5). En Mt 2,5-6 los escribas argumentan con lo escrito por medio del profeta (Miq 5,1.3). La expresión «lo dicho por el profeta» puede introducir una cita del salterio (Sal 78,2 en Mt 13,35). La cita de Jer 31,15 en Mt 2,18 es introducida con mención explícita del profeta Jeremías en 2,17. El profeta Isaías es el más frecuentemente mencionado en las introducciones a las citas de Is 40,3 (Mt 3,3), Is 8,23-9,1 (Mt 4,14-16), Is 53,4 (Mt 8,17), Is 42,1-4.9 (Mt 12,17-21), Is 6,9s (Mt 13,14-15), Is 29,13 (Mt 15,7-9). Según argumento en labios del mismo Jesús, David es quien habla en el Sal 110,1 (Mt 22,43-44). El evangelista presenta a unos saduceos planteando una cuestión a Jesús desde lo dicho por Moisés (Dt 25,5 y Gen 38,8 en Mt 22,24).

Otras veces la cita es simplemente de lo que «está escrito» –y esto vale tanto para versículos de un salmo (Sal 91,11s en Mt 4,6) como para los mandamientos de Dt 6,13 (Mt 4,10) y Ex 20-12-16/Dt 5,16-20 con Lev 19,18 (Mt 19,18-19), Is 56,7 y Jer 7,11 (Mt 21,13) y Zac 13,7 (Mt 26,31)– o un «sobre quien se escribe» (Ex 23,20/Mal 3,1) en Mt 11,10. Alguna vez se alude a lo escrito como lo que ha podido ser leído (Sal 8,3 en Mt 21,16; Sal 18,22s en Mt 21,42). No es sorprendente que haya también citas implí-

[7] Cf. Num 27,12-14; Dt 32,48-52.

citas como las del Sal 6,9 (Mt 7,22), Os 6,6 (Mt 9,13; 12,7), Num 27,17 (Mt 9,36), Jon 2,1 (Mt 12,40), Sal 22,19 (Mt 27,35), Sal 22,9 (Mt 27,43) o un recurso al lenguaje bíblico (Jer 6,16 en Mt 11,29; Sal 118,25s en Mt 21,9; Sal 118,26 en Mt 23,39).

El AT había llegado a una expresión global de sus textos sagrados: «los libros» (Dn 9,2), «libros santos» (1 Mac 12,9) o «libros sagrados» (2 Mac 8,23). El NT empieza a utilizar en su lugar: «Escritura», vocablo más apto para avanzar en el reconocimiento de la inspiración del texto sagrado. La reducción a un denominador común de los textos autoritativos aparece en el modo estereotipado de citarlos por igual como instancia teológica probativa con la fórmula «como está escrito» [8].

La recepción cristiana de la Biblia judía como problema

Las primeras comunidades cristianas usan como Escritura tanto los libros canónicos de la Biblia hebrea como los deuterocanónicos de la griega. Jds 9 y 14 remite también a pseudoepígrafos judíos como la *Asunción de Moisés* y la literatura de Henoc.

Sin embargo, comprobamos grados diversos en esta recepción, que constituye, por un lado, la base de la comprensión de la fe cristiana (1 Cor 15,3-5) y, por otro, admite diferentes apreciaciones de la continuidad y discontinuidad entre el antiguo Israel de Dios, centrado en la Torá, y la novedad del acontecimiento de Cristo. Si Mt 5,17-20 destaca la continuidad, san Pablo, en creciente polémica con el toracentrismo que ponía en peligro la misión gentil (Gal 2,4) y devaluaba la obra de Cristo (Gal 2,16), insiste en una discontinuidad (Rom 10,4), que también subrayará el cuarto evangelio al presentar a Jesús como quien sobrepuja las instituciones fundamentales del antiguo Israel (Jn 1,14; 2,21-22; 4,21-24). Lo mismo hace Heb. Sin embargo, entre las tradiciones neotestamentarias, se ha podido observar que el discurso de Esteban (Hch 7,2-53) queda más allá de las líneas de Pablo, Jn y Heb. Hch 7,38-44 juzga la historia de Israel como una serie continua de incomprensiones.

El problema teológico de fondo era el de la relación entre la Ley y el Evangelio. El judaísmo había destacado la centralidad

[8] Cf. Artola, IEB 2 (Estella 1990) p. 43.

de la Torá, equiparada por el Sirácida con la Sabiduría salida de Dios (Eclo 24,3.23). Había más acuerdo en esto que en la función salvífica del Mesías, figura o figuras sobre la que había opiniones dispares en diversas corrientes del judaísmo y aun prescindencia de esta expectativa[9]. El reconocimiento de Jesús como Cristo Hijo de Dios la confirma y a la par la sobrepuja al confesar a Jesús como Señor. Cristo era más que un nuevo Moisés y más que los profetas. Por ello el judeocristianismo jerosolimitano comenzó entendiéndose a sí mismo como una elipse con dos focos: la Torá y Cristo. El judeocristianismo antioqueno, lanzado a la misión gentil, y san Pablo en particular, comprendieron pronto que no podía haber más centro que Cristo, hecho para nosotros sabiduría de Dios (1 Cor 1,30).

Había también un serio problema práctico. El pleno mantenimiento de la Torá llevaba consigo el encerrar a los posibles conversos del paganismo en lo que había servido de valladar de la peculiaridad religiosa del judaísmo, pero también lo delimitaba como grupo cerrado étnico y cultural. Con estos presupuestos la misión cristiana habría tropezado con las mismas dificultades que el proselitismo judío, cuyo desarrollo y logros habían sido muy escasos.

Se añade a esto que, si ya los judeohelenistas estaban tentados a una plena integración con su mundo ambiente a costa de su peculiaridad cultural, étnica y aun religiosa[10], para los cristianos venidos del paganismo eran difíciles de aceptar los lazos de prácticas específicamente judías. Una segunda o tercera generación de estos cristianos griegos, después de la que vivió el impacto de la conversión y el subsiguiente esfuerzo de acomodación a su nueva comunidad de fe, pudo empezar a sentir como algo notoriamente ajeno, y no sólo cultural sino también religiosamente, la antigua literatura sagrada de un pueblo semita. De ahí a sentir como extraño al Dios de los judíos no había sino un paso que dio el gnosticismo y de modo tajante Marción.

En la *Carta de Clemente Romano a los Corintios* (*1 Clem*) es el AT el factor dominante. El autor no sólo fundamenta sus amonestaciones morales a lo largo de muchos capítulos en frases del AT, sino que busca en éste sus motivaciones teológicas. Llama la

[9] Cf. Trevijano (Salamanca [2]1996) pp. 329-346.
[10] Cf. Stark (Princeton, NJ 1996) pp. 57-71.

atención que, cuando se refiere a la resurrección (*1 Clem* 24-26), no se apoya en los relatos evangélicos o en 1 Cor 15, sino que remite a sucesos de la naturaleza, hace referencia a creencias mitológicas o se apoya en citas del AT[11]. Clemente ve a la Iglesia en continuidad con Israel y por ello recurre a los precedentes del AT. Tiene más citas del AT que cualquier otro libro del NT en particular[12]. Para la comunidad romana de fines del s. I la Escritura es el AT. Su utilización de la Escritura es puramente argumentadora e ilustrativa. No la utiliza según el esquema de predicción y cumplimiento, ni tipológicamente[13]. Para Clemente no hay «dos tiempos» ni un salto del AT al NT[14]. El verdadero Israel (29,1-30,1) tiene su réplica en la comunidad cristiana, organizada y sometida a los presbíteros (y a toda autoridad: 60,4)[15].

Puede resultar sorprendente el judeocristianismo de la *1 Clem* a fines del s. I, pero es la tónica que trasluce también en los decenios siguientes y en la misma comunidad de Roma la obra de Hermas. La lección de moral de los preceptos y parábolas del *Pastor* es una enseñanza muy didáctica, más que un mensaje profético. La religión de los preceptos se remite explícitamente a un monoteísmo moral idéntico al del AT[16]. Sin embargo, a medida que la *Ekklesia ex gentibus* desplaza sociológicamente a la *Ekklesia ex Synagoga* se va haciendo más problemática la recepción de la Biblia judía por parte de los cristianos helenistas. La tensión está ya probablemente en el trasfondo de la persecución judía contra los cristianos helenistas de Jerusalén liderados por Esteban, cuyo discurso, muy crítico de la historia de Israel y del Templo (Hch 6,1-8,3), podría ir ligado a una interpretación simbólica, espiritualista, de las observancias judías, como la que, según nos consta por Filón de Alejandría, se daba entre los judíos helenistas[17].

[11] Cf. Aland (Munich 1979) pp. 12-16.

[12] Cf. Hagner (Leiden 1973) pp. 22-23 y 127.

[13] Sólo en un sentido amplio puede hablarse de una tipología en cuanto a estructura y organización eclesiástica (40-41 y 43), como hace Maggioni, *StPat* 1966, pp. 9-12.

[14] Cf. Brunner (Francfort 1972) pp. 88-89.

[15] Cf. Beyschlag (Tubinga 1966) pp. 190-191 y 132-133.

[16] Cf. Liebaert (Gembloux 1970) p. 187.

[17] Entre los literalistas, sólo preocupados por cumplir la observancia externa y los alegoristas extremados, que sólo valoran un alcance simbólico, Filón es un alegorista moderado, que quiere mantener la observancia para alcanzar así su intención espiritual (*De migratione Abrahami* § 92-93).

Pero ningún autor eclesiástico posterior ha ido, más allá de Esteban, tan lejos como la *Epístola de Bernabé*[18]. Antes de la herejía de Marción, *Bernabé* es el documento más extremista en lo que atañe a la discontinuidad todavía en el ámbito de la Gran Iglesia. Su sección doctrinal (1-17) trata de dar respuesta a la cuestión sobre el valor y sentido de la revelación del AT para los cristianos. La historia de Israel, en cuanto tal, no es historia de salvación. Engañado por un ángel malo (9,4b), el pueblo ha tomado la Ley en un sentido material y no ha captado la intención espiritual de los mandamientos sacrificiales (2-3), circuncisión (9), sábado (15) y Templo (16). Ofrece una visión muy negativa sobre la historia de Israel, que ve como una larga apostasía. El AT le sirve para combatir al judaísmo tomando en su máximo rigor literal las denuncias proféticas (2,4; 3,6). En el documento se pueden deslindar textos que parecen florilegios o grupos de *testimonia* escriturísticos, dirigidos contra el culto y los ritos materiales del judaísmo: los sacrificios y el ayuno (2-3), la circuncisión (9), la alianza (14), el sábado (15) y el Templo (16)[19]. El autor concibe el AT exclusivamente como documento de Cristo. Con recurso a la alegoría explica desde él la encarnación de Cristo, su pasión y la redención de los cristianos. El bautismo y la cruz quedan fundados en el AT así como el comportamiento moral de los cristianos.

Lo mismo que *Bernabé*, Justino saca del mismo AT denuncias de las observancias judaicas (*Diálogo con Trifón* 15, 1), pero ni Justino, en su polémica con el judaísmo (a mediados del s. II), ni Ireneo (a fines del s. II), ni Clemente Alejandrino, ni Tertuliano (s. II/III), han calificado la historia de Israel y su culto de perversión diabólica.

Por otro lado, consta que la secta de los ebionitas entendía que Cristo vino a abolir los sacrificios cultuales. La literatura pseudoclementina, con todo su trasfondo judeocristiano y antipaulino, transmite la concepción de que la ley oral, dada a Moisés, fue corrompida por adiciones cultuales diabólicas, a instigación de Aarón. También la teoría de la interpolación de perícopas

[18] Barnard (Oxford 1966) pp. 57-72 estima que *Bern* tomó y adaptó la teología de Esteban directamente de Hch, en el tiempo del serio reto para el judeocristianismo que fue la propuesta de Adriano de reconstruir el Templo de Jerusalén (h. 118).

[19] Prigent (París 1961) pp. 29-83 apura esta delimitación al entender el documento como una combinación de tres fuentes principales.

falsas es una de las claves de la argumentación de la *Carta a Flora* del gnóstico Tolomeo.

Hubo, pues, una línea de ruptura, que culminó a mediados del s. II con la herejía de Marción (el Dios «justo», el creador, revelado por el AT no tiene nada que ver con el Dios «bueno», antes desconocido y manifestado por Jesucristo). Marción no hizo sino dar una impronta dualista tajante a las especulaciones gnósticas que contraponían el verdadero Dios, trascendente y desconocido, al Dios creador, el del AT, relegado a una derivación, secundaria e ignorante, de una caída en el mundo divino.

San Ireneo enumera a Marción entre los gnósticos. En cambio Harnack[20] excluía el gnosticismo del cristianismo de Marción y veía en éste el primer cristiano reformador y restaurador del paulinismo. Antes de mirar a Marción como a un precursor de Lutero, hay que señalar que su paulinismo lo entronca también con los gnósticos. Los naasenos y valentinianos reverenciaban a Pablo como el apóstol que, por encima de los otros, era un iniciado gnóstico. Los valentinianos en particular alegaban que su tradición secreta ofrecía acceso directo a la propia enseñanza de Pablo. Diferentes autores y grupos valentinianos desarrollaron una amplia serie de temas paulinos[21].

Los cristianos eclesiásticos proveyeron una serie de soluciones al problema de la discontinuidad entre el AT y la revelación cristiana. Como san Pablo, san Justino y otros muchos, el mismo *Bern* acepta la solución histórica en cuanto que cree que Cristo ha inaugurado una nueva época de la historia, pero difiere al declarar que lo que Cristo ha traído consigo no es nuevo, sino la antigua revelación entendida correctamente (2,4-3,6; 10). Sin embargo, también la herejía de Marción podría entenderse como una derivación coherente, al negarse a reconocer el AT (entendido sólo literalmente) como revelación del Dios de Jesucristo.

Entre la exclusión y el desuso

Ya Lc 4,22 corta la cita de Is 61,2 cuando correspondía seguir con «el día de la venganza». En su cita del Sal 33 (34),13-17, 1 Pe 3,10-12 acorta la conclusión evitando citar Sal 34,17b «para

[20] Cf. Harnack (Leipzig 1924) pp. 196-223.
[21] Cf. Pagels (Filadelfia 1975) pp. 1-3.

borrar su recuerdo de la tierra». Los salmos de maldición han significado un problema para la exégesis cristiana desde los comienzos. En todo el NT sólo se citan en Rom 11,9s (Sal 68 [69],23s) y Hch 1,20 (Sal 68 [69],26 y 108 [109],8). Por un lado, se los reconocía como cánticos inspirados. Por otro, se tenía en cuenta: 1) la posición imperfecta del AT respecto al amor a los enemigos; 2) su subrayado más fuerte de la justicia de Dios; 3) la ley del talión que domina en el AT; 4) el modo de expresión muy vivo de los orientales. Por una y otra razón tales textos no quedaban totalmente excluidos, sino que se optaba por dejarlos en desuso. A la inversa, los textos que resultaban importantes como mesiánicos o escatológicos fueron tan subrayados que los extractaron para hacerlos más accesibles en colecciones de *testimonia*. En la práctica se siguió un camino que hacía innecesaria la exclusión: el de la interpretación tipológica o simbólica[22].

2. LA ACTUALIZACIÓN DE LAS ESCRITURAS

El «derash» escriturístico

La Torá constituía el conjunto de revelaciones e instrucciones divinas donde el piadoso judío buscaba el criterio y las normas para su comportamiento y el medio para una creciente asimilación de la santidad y sabiduría divina. Sin embargo, muchas de estas reglas y previsiones, que respondían a un lejano pasado histórico, podían resultar irrelevantes siglos después. A la inversa, el piadoso israelita podía buscar en vano en las Escrituras pautas claras de comportamientos para las nuevas circunstancias, difíciles de contrastar con las situaciones antiguas.

En la medida en que la Torá tenía que servir de pauta para todo programa de restauración y reforma, precisaba de una serie de adaptaciones y actualizaciones.

La tarea de interpretar las Escrituras, que había sido una función sacerdotal, llegó a ser la de piadosos dedicados a su estudio y transmisión: los escribas. Hubo quienes, como Esdras o Jesús Ben Sirá, reunieron las dos cualificaciones. No hay por qué suponer que fueron casos aislados, pues la combinación se

[22] Cf. Bauer, en: *Studien* (Stuttgart 1997) pp. 24-26.

mantiene entre los sectarios de Qumrán. Sin embargo, lo llamativo del judaísmo de finales del Segundo Templo, particularmente en la secta farisea, es que este magisterio interpretativo es desempeñado frecuentemente por laicos.

Hubo quienes hicieron profesión de esta búsqueda (*derash*) del sentido de los textos sagrados (Eclo 39,1-3). El Sirácida alude ya a las Casas de Estudio (Eclo 51,23) en que se cultivaba la explicación (*midrash*) de las Escrituras. En la literatura tanaítica, que confluye en la Misná hacia el 200 d.C., el substantivo masculino *midrash* y su plural femenino *midrashot* se emplean con el sentido exclusivo de «interpretaciones del texto bíblico». Sólo en la literatura posterior aparece el binomio *midrash* con el plural masculino *midrashim*, para designar a amplias obras exegéticas[23]. Los comentarios resultantes se distinguen según buscasen criterios normativos (*halakhah*) o adoctrinamiento y aplicaciones morales, espirituales o pastorales (*haggadah*).

Hay ya explicaciones midrásicas en las relecturas que hacen los libros más tardíos de nuestro AT de personajes o episodios del pasado[24], referencias que también se habían dado en la tradición profética.

Targum

Las encontramos también en las traducciones orales que se hacían tras la lectura del texto hebreo, como texto sagrado, para comunidades cuya lengua vernácula era el arameo (*targum*). Estas traducciones (*targumim*) incluían paráfrasis y glosas que trataban de actualizar el texto dando pie de entrada a la predicación. El Targum está en estrecha relación no sólo con la Biblia, sino también con el género midrásico (del que toma las categorías hermenéuticas) y el misnaico (la ley oral, que es también para el targum principio de interpretación)[25]. Los targumes se atenían a la secuencia del texto traducido, sobre el que a veces hacían ampliaciones con gran libertad. Lo que importaba no era tanto la traducción literal del texto sagrado –que ya se encontraba salvaguardado en su literalidad por la fijeza

[23] Cf. Pérez Fernández, IEB 9 (Estella 1996) pp. 477-478.

[24] Es el caso del elogio de los antepasados de Eclo 44-50.

[25] Sobre el Targum en el contexto de la literatura rabínica, cf. Pérez Fernández, IEB 9 (Estella 1996) pp. 533-562.

del texto hebreo– sino aclarar su sentido actual o adaptarlo para que iluminase mejor una situación concreta. Si para ello convenía introducir algunos retoques, no había problema en hacerlos. Los targumes muestran gran variedad de modificaciones del texto.

En el NT, escrito en griego, no hay, evidentemente, un *targum*, en el sentido propio de versión aramea del texto bíblico hebreo. Pero sí se encuentra la misma libertad de paráfrasis en las citas de textos bíblicos. En este sentido, por lo menos, la Iglesia, que emerge de la Sinagoga, pasa también por un estadio de targumismo[26]. El que las formas del texto en el NT muestren desviaciones respecto a las tradiciones textuales del AT conocidas no es una flexibilidad sorprendente a la luz de lo que sabemos por Qumrán[27].

Las citas de textos bíblicos en el NT

Aunque podría admitirse que el texto de la Sagrada Escritura todavía no había sido «canonizado» con el rigor que implica la valoración de Aqiba, a comienzos del s. II d.C., no puede dudarse de que los antiguos judíos y los cristianos primitivos hiciesen nuestra neta distinción entre el texto sagrado, como dato objetivo, y las exposiciones y comentarios, como interpretación subjetiva. Sin embargo, con objetivos doctrinales o pastorales, la preocupación por reproducir con exactitud las frases del texto escrito pasaba a segundo lugar, frente al interés por destacar de entrada lo que se consideraba como su significado esencial y su aplicación inmediata.

En la generalidad de las citas bíblicas del NT prevalece la forma de texto de la Biblia griega (los LXX), que como toda traducción antigua tiene registros variables de libertad de adaptación. No es sorprendente al ser ésta la Biblia del judaísmo de la Diáspora mediterránea, el área de difusión del cristianismo.

[26] Cf. Gundry (Leiden 1967) pp. 172-173.

[27] Cf. Wilcox, en: *Essays Lindars* (Cambridge 1988) p. 203. Señala que ello puede ser debido a una serie de factores: 1) forma diferente del texto del AT; 2) interpretación a la luz de una tradición exegética atestiguada por otras fuentes; 3) el uso de frases de un versículo del AT para interpretar otro; 4) el hecho de que algunas de las presuntas alusiones al AT no son tales sino lenguaje de conexión.

Alguno, como Mateo, podía optar entre la lección que ofrecía su texto hebreo, la versión aramea y la traducción griega. El evangelista maneja un conocimiento propio de las diversas tradiciones textuales del AT[28]. Todas las fórmulas de cita de Mt muestran rasgos de una interpretación del texto de carácter actualizador, tan asociado a menudo con el contexto del evangelio como desligado del contexto original de la cita[29]. Hay casos en que se cita al AT acomodado al contexto del NT, como en Mt 2,6, donde la cita de Miq 5,1 se actualiza y adapta al nuevo contexto (el Mesías nacería en Belén)[30]. Es también el caso de la cita de Os 11,1 (Israel sacado de Egipto) en Mt 2,15b (salida del niño Jesús de Egipto).

La Halaká judía

El judaísmo posterior al choque violento con el helenismo, en la persecución de Antioco IV Epífanes y las guerras macabeas, había conseguido sobrevivir gracias a su lucha por la ley, y es el legalismo, en la fidelidad a la Torá, lo que le da su impronta. Dado los contrastes entre la teología conservadora de los saduceos y la progresista de los fariseos, lo que marca al judaísmo polifacético de la última etapa del Segundo Templo es más que una ortodoxia una ortopraxis.

El afán por asegurar la recta observancia reclamaba completar los mandamientos conocidos en su generalidad con toda clase de precisiones y salvaguardas. Había que explicitar las cuestiones normativas que no estaban ya detalladas en la Escritura. Cauce para ello era en primer lugar la interpretación de la misma Escritura aplicando una serie de reglas para la deducción de las normas que se buscaban. Cuando no se disponía de un texto o ejemplo bíblico que resolviese la cuestión, se podía deducir por analogías. Si la Escritura no bastaba para ello, podía buscarse aclaración en las sentencias de maestros reconocidos, el resultado del debate entre peritos, el comportamiento de los estimados como justos, la costumbre o el precedente admitido. Esta investigación de la Escritura en busca de normativa es una forma de midrás que recibe el nombre de Halaká.

[28] Cf. Gundry (Leiden 1967) pp. 174-185.
[29] Cf. Stendahl (Lund ^{2}1968) pp. 97-127.
[30] Cf. Rodríguez Carmona, *EBib* 1990, pp. 335-349.

La interpretación de la «Ley» en el cristianismo antiguo

Jesús hizo halaká recurriendo a modelos y enseñanzas del AT, así como a su propia autoridad, y las comunidades cristianas primitivas ahondaron el surco trazado con nuevos argumentos (Mc 2,23-28 y par.)[31]. Los escritores neotestamentarios recurren a técnicas haláquicas con menos frecuencia y dedicación que los maestros judíos, ya que para aquéllos la Ley no es su interés central. Sólo en Mt la cuestión de la Ley es tan capital que, ante textos como Mt 5,17-20, cabe preguntarse si la comunidad mateana no era exponente de un judeocristianismo estricto. El hecho de que cuando Jesús reafirma la validez de la «Ley» la asocia con los «Profetas» (v. 17) puede ser una reafirmación del AT en general, pero la mención de la sola Ley en el v. 18 sugiere que en el v. 17 Jesús se está refiriendo a la Ley interpretada en el contexto más amplio de la expectación profética[32]. En Mt 5,21-22.27-28.43-44, Jesús aparece discutiendo desde su propia autoridad magisterial y profética interpretaciones haláquicas de maestros judíos y aun dando por superadas prescripciones del mismo Moisés (Mt 5,31-36.38-39). Puede hacerlo también cuando se le pide que tome partido en un debate candente entre las más importantes escuelas rabínicas: la razón válida para un divorcio (Mt 19,1-12 y par.). La tradición recogida e interpretada por Mt enseña una justicia superior, que trae Jesús, rompiendo con las estrechas *halakot* del judaísmo. Radicaliza su espíritu, aun rescindiendo la letra (cf. Mt 5,21-48). Como para el judaísmo, la Ley es el conjunto normativo de revelaciones de Dios transmitidas y fijadas por escrito. Como para el mejor judaísmo, el criterio para medir el peso de los diferentes mandamientos (cf. Mt 23,23) es el doble mandamiento del amor (Mt 22,36-40)[33]. Para el discípulo cristiano, el toracentrismo queda desplazado por el cristocentrismo. Jesús es la norma de moralidad[34].

En las listas de mandamientos y prohibiciones, virtudes y vicios de «las Dos Vías» de la *Didakhé* y de la *Doctrina Latina Apostolorum* se subraya la autoridad de la Torá y falta la apelación apocalíptica en torno a la misma que se da en la *Carta de*

[31] Cf. Gourgues, en: *Études Grelot* (París 1987) pp. 195-209.
[32] Cf. Trilling (Munich [3]1964) pp. 167-186.
[33] Cf. Sand (Ratisbona 1974) pp. 33-43.
[34] Cf. Meier (Roma 1976) pp. 168-171.

Bernabé y la *Regla de la Comunidad* de Qumrán (*1QS*)[35]. *Did* 6,2-3 resulta una corroboración ajena al esquema. Ha sido explicada como una adición judía a la doctrina de las dos vías[36], pero es más apropiado entender que se refiere a la Torá en cuanto interpretada por la tradición cristiana bajo la influencia de la tradición de Jesús[37].

En cambio, para Ignacio de Antioquía, en la carta a los fieles de Magnesia, los que se comportaban conforme a las antiguas observancias han llegado a la nueva esperanza, no guardando ya el sábado, sino viviendo el día del Señor, en virtud de su Resurrección, pues por este misterio los cristianos han recibido la fe, para realizarse como verdaderos discípulos de Jesucristo, único Maestro (*Magnesios* 9,1-2). Vivir según la Ley equivale a reconocer que no se ha recibido la gracia. Valora la Ley en el encuadre de los Profetas, pues entiende que ya los profetas vivieron conforme a Cristo Jesús y por ello fueron perseguidos (*Magnesios* 8,1-2). En la carta que dirige a la comunidad de Filadelfia la cuestión quedaba en la interpretación y autoridad del AT. Ignacio afirma que la comprensión correcta de los profetas sólo es asequible mediante la fe en Jesucristo (*Filadelfenses* 5,2; 8,2; 9,1-2)[38].

El Pseudo-Bernabé mantiene una oposición fundamental entre el judaísmo y el cristianismo sobre la interpretación de la Ley de Dios. Cristianismo y judaísmo no son dos etapas en la revelación de la Ley de Dios, sino una contraposición entre la falsa interpretación de esta Ley y la verdadera. Israel se ha engañado del todo sobre el sentido de los preceptos e instituciones mosaicas, orientadas directamente a las realidades cristianas. Por su idolatría el pueblo hebreo se hizo de inmediato indigno de la Alianza y Moisés rompió las tablas. El verdadero Israel, el pueblo de la Alianza, es la Iglesia. El autor recurre en su polémica a una exégesis literal descalificadora de la legislación ritual del AT (2,4-5). Esta tesis general sobre la interpretación de la Ley se aplica sucesivamente a los sacrificios rituales (2,4-10), ayunos (3,1-5), circuncisión (9), prohibiciones alimenticias (10), sábado (15) y culto del Templo (16). Sin embargo, el autor puede mati-

[35] Cf. Kloppenborg, en: Jefford (Leiden 1995) pp. 88-109.
[36] Cf. Stuiber, en: *Studia Patristica*, IV (Berlín 1961) pp. 323-329.
[37] Cf. Draper, *NT* 1991, p. 362.
[38] Cf. Sumney, *JECS* 1993, pp. 352-364.

zar su absoluto rechazo de las prácticas religiosas judías, aparte de darles un sentido espiritual moralizante, al reconocerlas como figura de realidades cristianas. El autor mantiene en la base de la moral cristiana la Ley de Dios y los mandamientos divinos (1,2; 4,11; 10,12; 21,4.8). Entiende que el Evangelio formula claramente la ley contenida en las antiguas Escrituras[39].

San Justino establece la caducidad de la ley antigua y su carácter figurativo en una primera sección del *Diálogo con el judío Trifón*. En la Ley mosaica distingue las prescripciones inmutables de la ley natural y las prescripciones ceremoniales y rituales. Dado que los judíos, por su dureza de corazón, eran incapaces de sobrellevar una ley espiritual, Dios les impuso una ley exterior, que incluye la circuncisión, el sábado, los sacrificios, el Templo, que servían para prevenir los pecados (*Dial* 22,11-23,2). Legislación que tenía también la finalidad de prefigurar y preparar los espíritus a las realidades futuras de la Alianza nueva en Cristo[40].

Composiciones hagádicas judías

Hagadá era toda explicación de la Escritura que buscaba lo que queda fuera de una normativa estricta: adoctrinamiento, vida moral, edificación espiritual, atención pastoral.

La hagadá judía comienza ya con las glosas explicativas que acabaron introduciéndose en el mismo texto. Continúa en las relecturas que hacen unas tradiciones sobre otras. A medida que la Biblia hebrea empieza a adquirir el carácter de texto fijo normativo, la hagadá buscará nuevos cauces.

Hay hagadá en el acoplamiento de secciones de la Ley con textos proféticos, o de los escritos, que mostraban cierta continuidad y desarrollo. Ya Mal 3,1 puede entenderse como una relectura de Ex 23,20, continuada y precisada en Mal 3,23-24. En el culto sinagogal era frecuente que la primera lectura tomada de Ley quedase comentada por una lectura profética que tuviese cierta correspondencia con la anterior. Esta correspondencia podía ser desarrollada a continuación por el predicador. La combinación de Ley y Profetas constituía ya una forma de hagadá

[39] Cf. Liébaert (Gembloux 1970) pp. 134-141.
[40] Cf. Margerie (París 1980) pp. 38-42.

que cuajó en combinaciones de textos, que luego pudieron ser a su vez agrupados en colecciones de «testimonios». Aun sin mezcla de textos, esta aproximación buscada de una sección de la Ley con una sección de Profetas daba pie a un desarrollo hagádico.

Otro método de difusión de los contenidos de los textos con el objetivo de desarrollar su aprovechamiento doctrinal o moral era la relectura de un texto completo. Se trataba de contarlo de nuevo, omitiendo los elementos o episodios que podían resultar chocantes y ampliando los que se estimaba que podían resultar más edificantes. Tenemos muestras de estas relecturas en el *Libro de los Jubileos*, el *Génesis apócrifo* de Qumrán, el *Libro de las Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón y, en combinación con un objetivo historiográfico helenístico, las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo.

Avanzando sobre las relecturas de los libros canónicos, el judaísmo desarrolla una amplia literatura pseudoepígrafa. Si bien los presuntos autores y/o protagonistas son personajes del pasado de Israel, los autores reales se inspiran en los modelos bíblicos. Los libros apocalípticos amplían el recurso profético a visiones y arrebatos celestes. La literatura de los testamentos se inspira en los testamentos de Jacob de Gen 49 o el de Moisés de Dt 33.

Motivos hagádicos en el cristianismo más antiguo

Mc 1,2-3 es una muestra de mezcla hagádica de textos de la Ley y los Profetas (Ex 23,20 + Mal 3,1 + Is 40,3). El evangelista la ha tomado de su tradición, puesto que reconociendo un texto de Isaías le atribuye toda la combinación. Probablemente en la tradición se valoraba como testimonio escriturístico del Elías venidero (cf. Mc 9,11) y es coherente que el evangelista lo aplique al Bautista (cf. Mc 1,4; 9,13).

Ningún escritor cristiano antiguo se ha propuesto una relectura de libros completos del AT, pero sí encontramos relecturas de episodios bíblicos como la que Pablo hace sobre Moisés e Israel en el desierto (1 Cor 10,1-12)[41] o sobre el ministerio de Moisés (2 Cor 3,7-17)[42].

[41] Cf. Inostroza (Salamanca 2000) pp. 145-208.
[42] Cf. Trevijano, *Salmant* 1990, pp. 149-175.

Se debe a los cristianos, que los siguieron leyendo cuando ya el judaísmo rabínico dejó de hacerlo, la transmisión de gran parte de la literatura pseudoepígrafa conservada. Jds 9,14 no tiene inconveniente en citar algunos escritos. Algunos fueron interpolados para que sirviesen de vehículos a perspectivas cristianas. Tal podría ser el caso, entre otros, de la *Ascensión de Isaías*. En cambio, sigue discutiéndose si los *Testamentos de los Doce Patriarcas* es un documento judío, con ligeros retoques cristianos, o una composición cristiana de fines del s. II.

El midrás, como género literario judío, parte de acontecimientos lejanos del AT, que embellece y completa. El midrás de los relatos evangélicos, por el contrario, se ocupa de un acontecimiento cercano en el tiempo. La hagadá cristiana es, en definitiva, una teología narrativa que interpreta y actualiza la vida de Jesús, relatándola en términos del AT y aplicándola a situaciones nuevas[43]. Jesús no era un personaje del remoto pasado, sino contemporáneo de los que llegaron a ser sus testigos haciéndose servidores de la Palabra (cf. Lc 1,2), sólo una generación o dos, a lo más tres, antes de que se llegase a la redacción final de los cuatro evangelios canónicos. Sin embargo, dados los usos judíos y que los evangelios no son «biografías» sino predicaciones, puede admitirse, como hipótesis, el recurso a la libercatad de composición hagádica en episodios concretos, en los casos en que esto resulte ser la mejor explicación. Pudo recurrirse a ello cuando en una tradición se había perdido el encuadre concreto de un hecho importante, sobre el que urgía predicar para destacar toda su relevancia. Baste con notar el contraste entre tal encuadre y la formulación de la confesión de fe de Pedro según los Sinópticos (cf. Mc 8,27-30 y par.) y Jn 6,67-71. También cuando tradiciones independientes dan diversas explicaciones de las circunstancias en torno a un mismo dato fundamental. Parece haber mucho de reflexión hagádica en torno a los relatos de anunciación a José (Mt 1,18-25) y a María (Lc 1,26-38). Mt 1-2 imita los procedimientos derásicos de los relatos hagádicos en torno a Moisés e Israel. Los anuncios de Lc 1,5-25 (anuncio a Zacarías) y 26-38 (a María) emplean los procedimientos midrásicos característicos del género literario veterotestamentario de los anuncios[44]. La interpretación teológica, que ve en estos he-

[43] Cf. Agua Pérez, *EBib* 1987, pp. 275-276.
[44] Cf. Muñoz Iglesias, *EBib* 1984, pp. 42-44.

chos una singular intervención de Dios, se traduce en la elección del esquema literario del anuncio previo[45]. Sin embargo, antes de catalogar estos relatos como *haggadoth* hay que señalar que la hagadá es una literatura sobre la Escritura; en cambio, el evangelio es una literatura, inspirada en la Escritura, sobre el acontecimiento de Cristo. Indicios de un posible recurso a la libertad de composición hagádica se dan, en efecto, cuando los *tópoi* con que se narran detalles secundarios tienen llamativos precedentes en las literaturas bíblica y midrásica. Acaso también en detalles que podrían provenir de la interpretación cristológica de un texto bíblico. ¿Cuál es la relación original entre Mc 15,24 o Jn 19,23-24 y el Sal 22,19?

En su recurso a las Escrituras, la explicación cristiana, el *derás* neotestamentario, se basa en principios en parte comunes al derás judío intertestamentario: la Escritura como Palabra de Dios, la unidad de toda la Palabra de Dios, la dinámica de promesa y cumplimiento, y la pluralidad de sentido del texto bíblico. La característica fundamental de esta explicación cristiana es su contenido de cumplimiento mesiánico. El derás neotestamentario es un derás cristológico, que busca en las Escrituras todo lo relativo al Cristo[46].

Es probable que la obsesión por el cumplimiento de las Escrituras haya sido más propia que del mismo Jesús de los escribas cristianos, que hubieron de racionalizar el fenómeno de Jesús en diálogo con el judaísmo[47]. Marcos describe los sucesos en torno a Jesús con colores del AT. Es el modo de que se sirve para expresar el postulado de la fe pascual (cf. 1 Cor 15,3-5) de que los acontecimientos de Cristo corresponden a las Escrituras. Sin embargo, no explica todavía la historia de Jesús como historia salvífica predicha en el AT. Cuando alega citas formales, éstas tienen una función cualificadora e interpretativa. No las presenta como argumento corroborador[48]. Es el caso de su cita «del profeta Isaías» (en realidad, un texto hagádico que combina Ex 23,20, Mal 3,1 e Is 40,3) para calificar la misión del Bautista en Mc 1,2b-3. Como en el uso de otros complejos premarcanos, se advierte que el evangelista no trata tanto de una historia salvífi-

[45] Cf. Muñoz Iglesias, *EBib* 1984, pp. 64-65.
[46] Cf. Muñoz León, en: *Memorial Díez Macho* (Madrid 1986) pp. 662-663.
[47] Cf. Pérez Fernández, *EBib* 1989, pp. 469-473.
[48] Cf. Suhl (Gütersloh 1965) pp. 65-66 y 94-96.

ca en progreso como de una interpretación creyente a partir de Jesús. La cita mezclada en Mc 1,2-3 aparece como una «cita de reflexión» antepuesta al relato del acontecimiento a partir del v. 4. Comprobamos por Mc 1,4-8 que el Precursor queda entendido a partir de Jesús, que entra en escena a partir del v. 9. La misma relación queda entre el Bautista y el AT[49]. Más que nada, la cita sirve para entender el alcance de la predicación penitencial del Bautista en el desierto. Notemos además que, donde el texto hebreo mencionaba a Yavé y a Dios, el evangelista con ligeros retoques deja clara la referencia, marcada por el contexto, al Señor Jesús. Muestra que también este comienzo del Evangelio es conforme a la Escritura[50]. Tenemos otra muestra de citas interpretativas en la expresa de Is 56,7 y en la alusión a Jer 7,11 de Mc 11,17[51].

La libertad con que Mateo revisa la tradición, que es para él el texto de Mc, y con que organiza el material de otras fuentes, como la colección o colecciones de dichos «Q»[52], es típicamente midrásica. La relectura de una tradición a la luz de una nueva situación es muy frecuente. Mt y Lc son una relectura de las tradiciones contenidas en Mc y Q[53].

Es presumible que en los evangelios haya perícopas que sean composiciones midrásicas sobre unos pocos datos de tradición. Sin embargo, nos parece muy exagerado entender Mt como una ampliación midrásica de Mc y que los pasajes no marcanos de Mt son sobre todo midrases mateanos[54].

La interpretación actualizante (pesher)

La interpretación (*pesher*) de la Escritura en la secta de Qumrán tenía como característica más llamativa la lectura ac-

[49] Cf. Trevijano (Burgos 1971) pp. 12-14.
[50] Cf. Suhl (Gütersloh 1965) pp. 135-137.
[51] Cf. Suhl (Gütersloh 1965) pp. 142-143.
[52] Utilizamos la designación «Q» para el conjunto del material común a Mt y Lc que no se encuentra en Mc, sin prejuzgar si se trataba de un documento unitario (exponente de una determinada teología y una comunidad concreta) o simplemente de una designación convencional, para un material cuya amplitud y posible multiplicidad se nos escapa.
[53] Cf. Rodríguez Carmona, *EBib* (1990) p. 345.
[54] Cf. Goulder (Londres 1974) pp. 32 y 475. Llega a sostener que Mt fue escrito como leccionario, para la lectura eclesiástica a lo largo del año (pp. 183-194).

tualizante de profecías, que se veían referidas a los últimos tiempos: los de la misma comunidad. Los sectarios estaban convencidos de que, si la Torá nos revela la voluntad de Dios, los profetas siguen su cumplimiento en la historia. Apocalípticos convencidos de la inminencia del fin, entendían que ya no quedaba otro tiempo para el cumplimiento de lo predicho por Dios mediante los profetas. Las profecías daban la clave de comprensión para el presente, un pasado reciente y el futuro inminente. Los sectarios podían leer así en Habacuc lo sucedido a su fundador y los orígenes de la secta (*1QpesherHabacuc*). El método de interpretación *pesher* ofrece un vínculo llamativo entre los sectarios y el cristianismo.

En Mt abundan las citas dentro del esquema teológico del *pesher* cristiano: predicción del AT y cumplimiento evangélico[55]. Lucas entiende toda la Escritura como profética. Está firmemente convencido de que la mesianidad de Jesús y su muerte y resurrección estaban predichas en las Escrituras. Aparte de afirmaciones generales, aduce textos de la Torá (Dt 18,15-16 en Hch 3,22) y, sobre todo, de los profetas y salmos para probarlo. No sólo ve este cumplimiento en acontecimientos de Jesús y de la primitiva Iglesia, sino que ve también profetizados por las Escrituras el rechazo de Jesús por los judíos y su aceptación por los gentiles. A este respecto, resulta particularmente significativo su recurso al Sal 118,22 en Lc 20,17 y Hch 4,11 y a Is 6,9-10 en Hch 28,25-27[56]. Él mismo nos ha definido su programa de demostración cristiana en Lc 24,26-27 y 46-47. No era un programa teórico y abstracto. Vemos en los discursos misioneros de Hechos 2, 10 y 13 cómo la apologética cristiana encuentra su material más abundante y fundamental en los profetas (sobre todo el Deutero Isaías) y los salmos. La demostración tiene por objeto la confrontación de determinados textos, cuyo significado mesiánico no se discute, con los acontecimientos de la vida de Jesús (Hch 17,2-3; 18,24.28; 26,22-23). Es el acontecimiento cristiano mismo el que interpreta los textos (Lc 4,16-21; Hch 8,30-35)[57]. Presenta a Jesús mismo como iniciador del *pesher* cristiano practicado por los primeros misioneros. Además, ya Lc 1,1 pone énfasis en el aspecto de «explicación» (*diêgêsis*), que implica un

[55] Mt 1,22-23; 2,17-18; 3,3; 4,14-16; etc. Cf. Stendahl (Lund ²1968) pp. 183-202.

[56] Cf. Sanders, *Studies Brownlee* (Atlanta, GA. 1987) pp. 191-198.

[57] Cf. Dupont, en: *Études* (París 1967) pp. 245-282.

contar continuamente los hechos del Señor (Lc 8,39; 9,10; 24,35). Esta repetida explicación está íntimamente conectada con la Escritura. Va mucho más a fondo que la cita de algunos textos de prueba mesiánicos. Viene a ser como la explicación de la *lectio continua* de Moisés y los Profetas[58].

El cuarto evangelio utiliza varias fórmulas de cita para referirse al cumplimiento del AT. En las nueve citas en Jn 1,23-12,15 hay variedad de fórmulas tales como *kathôs estin gegrammenon* («como está escrito»). No hay un solo caso de uso del verbo *plêroun*. Lo llamativo es que a partir de 12,38 predomina la fórmula de cita del tipo *hina plêrôthê* («para que se cumpliese»). Puede que la explicación esté en que las primeras citas tratan de mostrar que varios detalles del ministerio de Jesús corresponden a ciertos pasajes del AT, en tanto que el autor considera que los detalles de la pasión en la segunda se realizaron precisamente para que se cumpliese la Escritura. En tanto que los «signos» de la primera parte del evangelio tratan de mostrar que Jesús es el Mesías, los «testimonia» del AT en la segunda tienen por objetivo probar más específicamente que la desgracia de la crucifixión, cuestión controvertida en cualquier diálogo con judíos, era el objetivo mismo de Jesús, la hora de su glorificación y regreso al Padre. El capítulo de transición entre la sección de «signos» y el relato de la pasión (Jn 12,1-43) es un midrás sobre Is 52,7-53,12 que identifica a Jesús como el Siervo de Yavé[59]. El cuarto evangelista adapta cada cita a su contexto, a su estilo literario, al plan entero de su composición. Lo que primero le interesa son los motivos e ideas teológicos[60]. Sólo en segundo lugar, la cita como tal (cf. el recurso a Gen 28,12 en Jn 1,51). En Jn 2,22 y 12,14-16 remite expresamente a la comprensión cristiana posterior.

SUMARIO

El judaísmo fraguó a partir del exilio gracias a su fe monoteísta fundada en sus tradiciones sacras y el apoyo de una serie de prácticas distintivas. En el largo proceso de recopilación de las tradiciones históricas se fueron integrando relecturas, nue-

[58] Cf. Monshouwer, *Biblica* 1991, p. 99.
[59] Cf. Evans, en: *Studies Brownlee.* (Atlanta, GA. 1987) pp. 221-236.
[60] Cf. Freed (Leiden 1965) p. 129.

vos relatos y la tradición profética. Durante la época helenística cobra nuevo impulso la tradición sapiencial con una serie de libros. La persecución violenta de Antioco IV no logró acabar con los documentos de la memoria histórica de Israel. Los judíos piadosos se ocuparon de recuperar y seguir editando los libros sagrados, formando la colección que integraba Ley, Profetas y otros Escritos.

Como documentos de la revelación y de los tratos de Dios con su pueblo, estos libros eran a la par santos y normativos. Los libros de Moisés constituían la revelación o instrucción divina por antonomasia: la *Torah* o Ley. Los libros en los que continuaba la historia de las gestas de Dios con su pueblo quedaron bajo la denominación de «Profetas anteriores». Los libros de profetas escritores se englobaron bajo la de «Profetas posteriores». Los libros sapienciales, en general, simplemente como «escritos» o «hagiógrafos». La lectura de la Ley tenía una clara precedencia sobre la lectura de los profetas y los otros escritos. En las comunidades de la Diáspora se fueron añadiendo algunas composiciones recientes y en lengua griega. En Palestina el catálogo de libros santos en hebreo estaba prácticamente delimitado en el período final del Segundo Templo. Sin embargo, algunos círculos, como los sectarios de Qumrán, no limitaban la revelación divina a esos escritos. Los círculos apocalípticos tenían un canon extensivo, mientras que saduceos y samaritanos tenían uno restrictivo, reducido a la Torá en su sentido limitado. En el NT se cita casi de toda la Biblia hebrea y también se encuentran alusiones a los llamados deuterocanónicos, tal como están en los LXX.

Los judíos del s. I y los primeros cristianos leían esos libros como documentos fundamentales de su vida religiosa. Dios era quien había hablado por boca de los profetas y Dios era el autor principal de los libros sagrados, que se había servido de los hagiógrafos como instrumento. El subrayado del origen divino y la reducción a un segundo plano del autor humano tenía que pesar fuertemente en la lectura e interpretación de los textos.

En el NT comprobamos grados diversos en una recepción de esa Escritura, que constituye, por un lado, la base de la comprensión de fe cristiana (1 Cor 15,3-5) y, por otro, admite diferentes apreciaciones de la continuidad y discontinuidad entre el antiguo Israel de Dios, centrado en la Torá, y la novedad del acontecimiento de Cristo. Factores teológicos, étnicos y socioculturales favorecieron distintas acentuaciones. Si Mt 5,17-20

destaca la continuidad, Pablo, en creciente polémica con el toracentrismo que ponía en peligro la misión gentil (Gal 2,4) y devaluaba la obra de Cristo (Gal 2,16), insiste en una discontinuidad (Rom 10,4), que también subrayará el cuarto evangelio al presentar a Jesús como quien sobrepuja las instituciones fundamentales del antiguo Israel; pero es Hch 7,38-44 el que da un juicio más negativo de la historia de Israel.

Clemente Romano ve a la Iglesia en continuidad con Israel y por ello saca lecciones morales de precedentes del AT. También el *Pastor* de Hermas se atiene a un moralismo veterotestamentario. Sin embargo, por el mismo tiempo, tenemos en *Bernabé* el documento más extremista –antes de la herejía de Marción– en lo que atañe a la discontinuidad todavía en el ámbito de la Gran Iglesia. El AT le sirve para combatir al judaísmo tomando en su máximo rigor literal las denuncias proféticas. Lo mismo que *Bern*, Justino saca del mismo AT denuncias de las observancias judaicas. Hubo, pues, una línea de ruptura, que culminó a mediados del s. II con la herejía de Marción, quien no hizo sino dar una impronta dualista tajante a las especulaciones gnósticas que contraponían el verdadero Dios, trascendente y desconocido, al Dios creador, el del AT, relegado a una derivación secundaria e ignorante de una caída en el mundo divino. Los cristianos eclesiásticos proveyeron una serie de soluciones al problema de la discontinuidad entre el AT y la revelación cristiana.

La Torá, como texto sagrado fijo, precisaba una serie de adaptaciones y actualizaciones, en la medida en que tenía que servir de pauta para todo programa de restauración y reforma dentro del judaísmo. La tarea de interpretar las Escrituras, que había sido una función sacerdotal, llegó a ser la de piadosos dedicados a su estudio y transmisión: los escribas. La exposición resultante (*midrash*) se distingue según se buscasen criterios normativos (*halakhah*) o adoctrinamiento y aplicaciones morales, espirituales o pastorales (*haggadah*). Ya las traducciones orales al arameo del texto hebreo (*targumim*) incluían paráfrasis y glosas que trataban de actualizar el texto dando pie de entrada a la predicación.

En el NT se encuentra la misma libertad de paráfrasis en las citas de textos bíblicos. Jesús hizo halaká recurriendo a modelos y enseñanzas del AT, así como a su propia autoridad, y las comunidades cristianas primitivas ahondaron el surco trazado con nuevos argumentos. Los escritores neotestamentarios recurren a

técnicas haláquicas; con menos frecuencia y dedicación que los maestros judíos, ya que para aquéllos la Ley no es su interés central. En la *Didakhé* se subraya la autoridad de la Torá, pero interpretada por la tradición cristiana bajo la influencia de la tradición de Jesús. Ignacio valora la Ley en el encuadre de los Profetas, pues entiende que ya los profetas vivieron conforme a Cristo Jesús. El Pseudo-Bernabé mantiene una oposición fundamental entre el judaísmo y el cristianismo sobre la interpretación de la Ley de Dios. Israel se ha engañado del todo sobre el sentido de los preceptos e instituciones mosaicas, al tomarlos a la letra sin captar que iban orientados espiritualmente a las realidades cristianas. San Justino establece la caducidad de la ley antigua y su carácter figurativo. En la Ley mosaica distingue las prescripciones inmutables de la ley natural y las prescripciones ceremoniales y rituales, que servían para prevenir los pecados y también para prefigurar las realidades futuras de la Alianza nueva en Cristo.

Hagadá era toda explicación de la Escritura que buscaba lo que queda fuera de una normativa estricta. Hay hagadá en el acoplamiento de secciones de la Ley con textos proféticos o de los escritos. Otro modo de desarrollar su aprovechamiento doctrinal o moral era la relectura de los textos. Sobre las relecturas de los libros canónicos, el judaísmo había desarrollado una amplia literatura pseudoepígrafa. Los libros apocalípticos habían ampliado el recurso profético a visiones y arrebatos celestes. Ningún escritor neotestamentario se ha propuesto una relectura de libros completos del AT, pero sí encontramos relecturas de episodios bíblicos (1 Cor 10,1-12; 2 Cor 3,7-17). La hagadá cristiana es, en definitiva, una teología narrativa que interpreta y actualiza la vida de Jesús, relatándola en términos del AT y aplicándola a situaciones muevas. Pero no hay que olvidar que si la hagadá judía es una literatura sobre la Escritura, en cambio el evangelio es una literatura, inspirada en la Escritura, sobre el acontecimiento de Cristo. La explicación cristiana, el *derás* neotestamentario, se basa en principios en parte comunes al derás judío intertestamentario: la Escritura como Palabra de Dios, la unidad de toda la Palabra de Dios, la dinámica de promesa y cumplimiento y la pluralidad de sentido del texto bíblico. Es un derás cristológico, que busca en las Escrituras todo lo relativo al Cristo. Marcos describe los sucesos en torno a Jesús con colores del AT. Mt y Lc son una relectura de las tradiciones contenidas

en Mc y Q, que presenta la historia de Jesus como historia salvífica predicha en el AT

El método de interpretación *pesher* ofrece un vínculo llamativo entre los sectarios de Qumrán y el cristianismo En Mt abundan las citas dentro del esquema teológico del *pesher* cristiano prediccion del AT y cumplimiento evangelico Lucas entiende toda la Escritura como profética Es el acontecimiento cristiano mismo el que interpreta los textos Jn utiliza varias fórmulas de cita para referirse al cumplimiento del AT

Capítulo II
LA ESCRITURA
COMO TESTIMONIO DE CRISTO

ESTUDIOS

G Aeby, *Les missions divines de saint Justin a Origene* (Friburgo, Suiza, 1958), Y de Andia, *Homo Vivens Incorruptibilite et divinisation de l'homme selon Irenee de Lyon* (Paris 1986), A M Artola - J M Sanchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios* IEB 2 (Estella 1990), J J Ayan Calvo, *Didache Doctrina Apostolorum Epistola del Pseudo-Bernabe* Edicion bilingue FuP 3 (Madrid 1992), Ph Bacq, *De l'ancienne a la nouvelle Alliance selon S Irenee Unite du livre IV de l'Adversus haereses* (Paris-Namur 1978), L W Barnard, «The Use of Testimonies in the Early Church and the Epistle of Barnabas», en *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966) 109-135, R Bauckham, «James, 1 and 2 Peter, Jude», en *It is Written Scripture Citing Scripture Essays in Honour of B Lindars* Ed by D A Carson - H G M Williamson (Cambridge 1988) 303-317, D J Bingham, «Justin and Isaiah 53», *VigChr* 54 (2000) 248-261, B S Childs, «Does the Old Testament Witness to Jesus Christ?», en J Adna - S J Hafemann - O Hofius (eds), *Evangelium Schriftauslegung Kirche Festschrift fur P Stuhlmacher* (Gotinga 1997) 57-64, C H Dodd, *According to the Scriptures The Sub-structure of New Testament Theology* (Londres 1952), J A Draper, «Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community», *NT* 33 (1991) 347-372, M A Fahey, *Cyprian and the Bible a Study in Third-Century Exegesis* BGBE 9 (Tubinga 1971), J I Gonzalez Faus, *Carne de Dios Significado salvador de la Encarnacion en la teologia de san Ireneo* (Barcelona 1969), R H Harris, *Testimonies* I-II (Cambridge 1916-1920), R Hodgson, «The Testimony Hypothesis», *JBL* 98 (1979) 361-378, A Houssiau, *La Christologie de Saint Irenee* (Lovaina-Gembloux 1955), R Hvalvik, «Barnabas 9,7-9 and the Author's Supposed Use of Gematria», *NTS* 33 (1987) 276-282, J Klevinghaus, *Die theologische Stellung der Apostolischen Vater zur alttestamentlichen Offenbarung* (Gutersloh 1948), B de Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exegese I Les Peres grecs et orientaux* (Paris 1980), A Mehat, «L'Hypothese des "Testimo-

nıa" a l'epreuve des Stromates Remarques sur les cıtatıons de l'Ancıen Testament chez Clement d'Alexandrıe», en A Benoıt - P Prıgent, *La Bıble et les Peres Colloque de Strasbourg (1er - 3 octobre 1969)* (Parıs 1971) 229-242, M Merıno - E Redondo, *Clemente de Alejandrıa El Pedagogo* Edıcıon bılıngue FuP 5 (Madrıd 1994), A Orbe, «La revelacıon del Hıjo por el Padre, segun san Ireneo (Adv Haer IV, 6) (Para la exegesıs prenıcena de Mt 11,27)», *Greg* 51 (1970) 5-83, *Teologıa de san Ireneo, IV Traduccıon y Comentarıo del Lıbro IV del «Adversus haereses»* BAC Maıor 53 (Madrıd 1996), W Pannenberg, «Revelatıon ın Early Chrıstıanıty», en *Chrıstıan Authorıty Essays ın Honour of H Chadwıck* Ed by G R Evans (Oxford 1988) 76-85, P Prıgent, *L'Épître de Barnabe I-XVI et ses sources* EB (Parıs 1961), E Romero Pose, *Ireneo de Lıon Demostracıon de la predıcacıon apostolıca* FuP 2 (Madrıd 1992), A Rousseau - L Doutrelau - Ch Mercıer, *Irenee de Lyon Contre les heresıes Lıvre V* SC 152 (Parıs 1969), D Ruız Bueno, *Padres Apologıstas Grıegos (s II)* Edıcıon bılıngue BAC 116 (Madrıd 1954), W A Shotwell, *The Bıblıcal Exegesıs of Justın Martyr* (Londres 1965), O Skarsaune, *The Proof from Prophecy A Study ın Justın Martyr's Proof-Text Tradıtıon Text-Type, Provenance Theologıcal Profıle* (Leıden 1987), D C Trakatellıs, *The Preexıstence of Chrıst ın the Wrıtıngs of Justın Martyr An exegetıcal Study wıth reference to the Humılıatıon and Exaltatıon Chrıstology* (Mıssoula, Montana, 1976), J P Tosaus, *Crısto y el Unıverso Estudıo lıngüıstıco y tematıco de Ef 1,10b, en Efesıos y en la obra de Ireneo de Lyon* Plenıtudo Temporıs, 2 (Salamanca 1995), R Trevıjano, «Los que dıcen que no hay resurreccıon (1 Cor 15,12)», *Salmant* 33 (1986) 275-302, «La ıdoneıdad del Apostol (2, Cor 2,14-4,6)» *Salmant* 37 (1990) 149-175, G Wıngren, *Man and the Incarnatıon A Study ın the Bıblıcal Theology of Irenaeus* (Edımburgo-Londres 1959)

1 EL *PESHER* CRISTIANO

El crıstıanısmo no nacıo como relıgıón del lıbro Los factores decısıvos en su orıgen fueron la persona de Jesús –todo el acontecımıento de Crısto– y la predıcacıón de sus dıscípulos junto con la vıda de las comunıdades Con la persona de Jesus y su palabra, la tradıcıón apostólıca transmıte tambıén a toda la Iglesıa el AT, que anuncıa a Crısto y en él encuentra su plenıtud El AT fue recıbıdo al prıncıpıo como Escrıtura que confırmaba el mesıanısmo de la persona y obra de Jesús A partır de aquí, prolongando la tradıcıon apostolıca oral, nacen los escrıtos canonıcos crıstıanos[1]

Cf Sanchez Caro IEB 2 (Estella 1990) pp 101 102 y 117

El cumplimiento de las profecias

La idea apocalíptica de cumplimiento y actualización de profecía constituye el vínculo más destacado entre Qumrán y el NT La exégesis cristiana mantenía la misma tónica de inminencia, porque también muchos de los primeros cristianos fueron apocalípticos Como san Pablo en 1 Tes 4,17, se hacían la ilusion de que el fin de la historia les encontraría todavía en vida Se añade que los cristianos tenían aún mas claro que Dios habia conducido la historia a un determinado objetivo

Aunque algunos de los primeros discípulos de Jesus pudieron soñar con una restauración a lo grande del reino de David[2], habian acabado comprendiendo que las promesas de Dios habían apuntado a ese Mesías Hijo de Dios que había desbordado las más elevadas expectaciones del pueblo judio Confesar a Jesus como Cristo e Hijo de Dios era lo que permitía captar lo mucho que en profecías y prefiguraciones de la Escritura había remitido con antelación al Salvador esperado

El nucleo del kerigma (1 Cor 15,1-5)

El núcleo del kerigma cristiano consiste en el anuncio de ciertos acontecimientos históricos (lo referente a Jesús) y el significado soteriológico que se les atribuye, principalmente por referencia a las profecías del AT

San Pablo cita como transmitida por él a la comunidad de Corinto, despues de haberla recibido a su vez (1 Cor 15,1-3a), una formulación que podria responder a una confesión de fe, pero que parece más bien una condensación del kerigma primitivo (1 Cor 15,3b-4) Se ha discutido mucho sobre la amplitud, origen e historia de la fórmula prepaulina[3] Lo que nos interesa ahora es destacar la conviccion de la fe pascual de que el acontecimiento de Cristo recibe su significado soteriológico de los designios de Dios manifestados por las Escrituras Esta referencia del AT como tal a Cristo es un dato esencial de la fe cristiana La aplicación concreta de este principio a textos, personajes o sucesos considerados como «testimonios» de Cristo correspondera en cambio a la exégesis o teología de cada autor dentro

[2] Cf Lc 24 21 Hch 1 6
[3] Cf Trevijano *Salmant* 1986 pp 279 281

de la tradición cristiana. Aunque haya casos en que el acuerdo de varios autores neotestamentarios o la recepción que ha hecho de esa interpretación la tradición doctrinal y litúrgica de la Iglesia pueda dar a esa hermenéutica gran relevancia.

Predicción y cumplimiento en Mt y Lc

Es llamativa la abundancia del material tipo *pesher* que contiene Mt. Un material destinado a la teología y enseñanza de la Iglesia. Jalona su relato, sobre todo en el «Evangelio de la Infancia» (cf. Mt 1,22-23; 2,5-6.15.17-18), por citas proféticas que ve cumplidas por los hechos y dichos de Jesús[4].

Si se quería argüir a un judío sobre el significado de hechos desconcertantes y hasta escandalosos, como la muerte en cruz del reconocido como Cristo a la luz de su resurrección, había que mostrar que todo eso correspondía a un plan prefijado por Dios, y el único método para confirmar el plan determinado de Dios (cf. Hch 2,23) era confrontar la Escritura[5]. La Iglesia estaba, pues, abocada, por los mismos términos del kerigma, a una formidable tarea de investigación bíblica. Según Hch, esta tarea se emprendió desde los mismos comienzos. Lucas nos describe los métodos empleados por primitivos predicadores. Presenta al evangelista Felipe aclarando al eunuco etíope que en Jesús se ha cumplido lo profetizado sobre el Siervo de Yavé en Is 53 (Hch 8,26-38). Describe también al judío alejandrino Apolo demostrando a los judíos por pasajes de la Escritura que el Mesías era Jesús (Hch 18,24-28). Es coherente que Lucas nos narre así el método fundamental de la proclamación del mensaje cristiano por san Pablo. Nos cuenta que, según su costumbre, en Tesalónica y por tres sábados, el Apóstol exponía a partir de las Escrituras cómo el Cristo esperado tenía que padecer y resucitar de los muertos, para concluir que este Cristo era el Jesús por él anunciado (Hch 17,2-3). Luego, en el discurso ante el rey Herodes Agripa II y el procurador Festo, pone en boca del mismo Pablo la solemne declaración de que todo lo que había venido atestiguando, ante pequeños y grandes, no era otra cosa que lo que Moisés y los profetas dijeron que tenía que acontecer. Los correspondientes capítulos de argumentación son aquí si el Cristo

[4] Cf. Stendahl (Lund [2]1968) pp. 97-102.
[5] Cf. Hch 2,16; 3,18; 13,32-33.

había de ser un Cristo paciente, el primero de la resurrección de los muertos y luz para el pueblo y las gentes (Hch 26,22-23)[6].

El mismo método *pesher* de predicación lo atribuye a Jesús, cuando éste en la sinagoga de Nazaret, tras la lectura de Is 61,1s LXX, proclama que lo anunciado por esa Escritura acababa de cumplirse ante sus oyentes (Lc 4,16-21). Más aún: es el mismo Jesús resucitado quien insiste en este método cuando reprende a los dos discípulos de Emaús, escandalizados por la pasión, por no haber dado crédito a todo lo que hablaron los profetas: convenía que el Mesías padeciera todo eso para entrar en su gloria «y comenzando a partir de Moisés y a partir de todos los profetas les interpretaba lo referente a él mismo en todas las Escrituras» (Lc 24,13-27). Luego el mismo evangelista fundamenta este método de *pesher* cristiano con lo enseñado por Jesús durante su vida terrena: que era preciso que se cumpliese todo lo escrito en las tres partes de la Escritura (aquí Ley, Profetas y Salmos) sobre él (Lc 24,44), pero para entender así las Escrituras se precisa una apertura de mente. Así se llega a captar que estaba escrito que el Cristo tenía que padecer, resucitar de los muertos y que había de predicarse en su nombre la conversión para la remisión de los pecados a todas las gentes (Lc 24,45-47).

Coherente con otras tradiciones neotestamentarias

Lo mismo que en la mentalidad de los sectarios de Qumrán la interpretación adecuada precisaba de un carisma de inspiración, también el cristiano reclamaba un cambio de mente. Se precisaba una conversión al mismo Espíritu que capacitaba para la profesión de la fe cristiana (1 Cor 12,3). San Pablo lo ejemplifica con el episodio de Moisés que se quitaba el velo que le cubría el rostro cuando se volvía a encontrar con el Señor. Presenta ese velo como símbolo del que cubre la lectura judía de la Escritura impidiendo la comprensión de su referencia cristiana. El velo se les quitará cuando, lo mismo que Moisés, se conviertan al Señor en su actuación como Espíritu (2 Cor 3,12-17)[7].

Está claro que la insistencia lucana en la práctica del *pesher* cristiano se explica bien si corresponde a los métodos misioneros y catequéticos de su propio tiempo; pero es enteramente co-

[6] Cf. Dodd (Londres 1952) pp. 11-18.
[7] Cf. Trevijano, *Salmant* 1990, pp. 159-169.

herente remontar tal práctica a la predicación del mismo Jesús terreno y de sus primeros discípulos. Es un método que, con insistencias diversas, deja su impronta en todos los documentos neotestamentarios y se ha podido afirmar que constituye el substrato de la teología del NT. En el caso de Pablo podemos constatar la originalidad de la tradición por su propio testimonio. No necesitaba probar los dos primeros argumentos de Hch 26,22-23 (que el Mesías había de padecer y resucitar) en sus cartas a cristianos, pero el tercero (que Cristo había de ser luz de las gentes) era aún discutido. Constituye la aseveración fundamental en Rom 1,16 y lo argumenta mediante el cotejo de pasajes de la Escritura en Rom 9-11[8].

Como san Pablo, eran muchos los convencidos de que las Escrituras hacían referencia primordial al acontecimiento de Cristo y que habían sido escritas con la mira puesta en la época final de la generación cristiana (1 Cor 10,11). Heb 3-4 da por supuesto que el Sal 110 se refiere a Cristo. Heb 3,7-4,9 analiza un pasaje del Sal 95 sobre la realización actual de la esperanza escatológica[9]. Según 1 Pe 1,9-12, lo que los profetas investigaron y les fue revelado sobre Cristo iba destinado a los ahora evangelizados. Ellos ya investigaban la persona y la época que les mostraba el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos, y que hablando por ellos les hacía otear la persona y los tiempos de Cristo. Lo que los profetas[10] podían atestiguar así con antelación eran los sufrimientos referentes a Cristo y las glorias subsiguientes. No habla sólo de la pasión de Cristo. Precisamente, al no usar el genitivo sino *eis* con acusativo, quiere indicar que abarca todos los sufrimientos que guardan relación con Cristo. No sólo la pasión de Jesús, sino también los sufrimientos por Cristo de los cristianos.

2. LOS TESTIMONIOS CRISTOLÓGICOS EN LA IGLESIA ANTIGUA

Las Escrituras judías, ahora como AT cristiano, siguieron siendo autoritativas para la Iglesia cristiana por su función permanente como profecía. El NT funcionaba como cumplimiento

[8] Cf Dodd (Londres 1952) pp 11-22
[9] Cf Dodd (Londres 1952) p 20
[10] Como recuerda R Bauckham en *Essays Lindars* (Cambridge 1988) p 310, no hay que entender «profetas» demasiado estrictamente Se incluyen los salmistas (cf 1 Pe 2,7 y Hch 2,30)

de acontecimientos que habían sido previamente revelados como promesa a Israel. Las Escrituras judías, en su forma recibida, funcionaron en este papel, dentro de la Biblia cristiana en formación, sin necesidad de un comentario cristiano o de un fuerte retoque redaccional[11].

La hipótesis de los Testimonia

Se entiende por «testimonios» las referencias al AT interpretadas como testimonio del mesianismo de Jesús y refutación de los argumentos judíos. Si se toma a la letra 1 Cor 15,3-4, el esbozo básico del kerigma iba acompañado desde los tiempos más tempranos por testimonios veterotestamentarios. Impulsada por los planteamientos de J.R. Harries[12], que se preguntaba de dónde venían las secuencias de citas comunes, atribuciones equivocadas y lecciones peculiares (que no corresponden ni a los LXX, ni al texto hebreo, ni al Targum, ni a otras versiones), la hipótesis de los *Testimonia* como fuente de la primitiva teología cristiana tuvo diversas explicaciones y desarrollos. Es el caso de la hipótesis de C.H. Dodd sobre una selección de textos escriturísticos que habrían constituido una «Biblia» de la primitiva comunidad cristiana[13]. Sin embargo, no consta una interpretación cristológica unitaria ni de amplias secciones de la Escritura ni de florilegios temáticos de textos bien delimitados. La publicación de *4QTestimonia* (una colección de extractos hecha desde la convicción de que el Profeta como Moisés y los dos Mesías, el sacerdotal y el real surgirían de la comunidad esenia) y *4QFlorilegia* (donde los extractos, animados por la esperanza escatológica de la comunidad, incluyen un comentario midrásico de las tres citas principales) renovó el interés por una tradición cristiana primitiva de testimonios. Otras colecciones (*4QConsolaciones* y *4QOrdenanzas*), así como la antología del Pseudo-Phocylides, complementan los precedentes de una tradición neotestamentaria de testimonios. Tal tradición, que no puede ser reconstruida con certidumbre, habría sido utilizada en las diversas esferas de la vida de la Iglesia: evangelización, culto, catequesis, parénesis y apologética[14].

[11] Cf Childs, en *Fs Stuhlmacher* (Gotinga 1997) p 50
[12] *Testimonies* I-II (Cambridge 1916-1920)
[13] Cf Dodd (Londres 1952) pp 61-110
[14] Cf Hodgson, *JBL* 1979, pp 361-376

La Didakhé

Este primitivo manual de instrucciones y reglas para comunidades cristianas, que encabeza el género literario de las ordenanzas o constituciones eclesiásticas, toma de las mismas tradiciones de que hace uso Mateo, aunque no pueda mostrarse que dependa de nuestro Mt[15].

La *Did* lee el AT como libro de las profecías del tiempo salvífico que ha hecho irrupción con Jesús.

> En cuanto al domingo del Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados para que vuestro sacrificio sea puro. Todo el que mantenga contienda con su compañero, no se reúna con vosotros hasta que se reconcilien, para que vuestro sacrificio no se profane. Pues a éste hay que referir lo dicho por el Señor: *En todo lugar y en todo tiempo me ofreceréis un sacrificio puro, porque soy rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre los pueblos* (*Did* 14,1-3)[16].

La Iglesia, como comunidad salvífica del tiempo mesiánico, mira al tiempo profético del AT desde la perspectiva de su cumplimiento, a la espera de su culminación en el regreso de Jesús (9-10.16). La comunidad está ya separada de los judíos y trata de hacer externamente visible esa separación (8,1-2)[17].

La Carta de Bernabé

El autor de este tratado teológico que se presenta, artificialmente, como carta (1,1; 21,9), en una primera sección doctrinal (1-17) trata de dar respuesta a la cuestión sobre el valor y sentido de la revelación del AT para los cristianos. El autor sostiene que la interpretación literal de la Ley por los judíos ha sido un engaño diabólico. Ofrece una visión muy negativa sobre la historia de Israel, que ve como una larga apostasía. Para los cristianos, Israel y la Ley constituyen un problema que no queda resuelto desde la simple profesión de fe. Convencido de que la fe ha de culminar en un mayor conocimiento, ofrece como complemento de la fe un conocimiento perfecto, la *teleía gnôsis*. La *gnosis* inspirada es un grado superior de la fe cristiana (1,5), que proporciona la inteligencia espiritual de la Escritura. El autor, o

[15] Cf. Draper, *NT* (1991) p. 354.
[16] Traducción de Ayán (Madrid 1992) p. 107.
[17] Cf. Klevinghaus (Gütersloh 1948) pp. 130-146.

su tradición, agrupa textos entendidos cristianamente como profecías de la pasión y resurrección. Donde no puede llegar el sentido literal obvio (5,2.14; 6,6) recurre a una explicación alegórica y tipológica del AT (6,2-4) referido así a Cristo y los cristianos.

Prescripciones rituales, como la circuncisión, son entendidas como profecías de Cristo (9,7-9)[18]. La historia de Israel anuncia y prefigura la encarnación y crucifixión de Cristo (12), así como la formación del pueblo heredero (13). Se ha podido sostener que una de las tres fuentes principales del documento sería una colección de *Testimonia* cristológicos, que agrupan textos entendidos cristianamente como profecías de la pasión y resurrección (5,1-6,7)[19]:

> Él mismo quiso padecer así, pues era necesario que él padeciera sobre la cruz. A propósito de él dice el profeta: *Guarda mi alma de la espada* [Sal 21,21] y *Clava mis carnes, porque los grupos de malvados se han levantado contra mí* [Sal 21,17; 85,14; 26,12]. Y dice de nuevo: *He aquí que he expuesto mis espaldas a los latigazos; y las mejillas a las bofetadas. He puesto mi rostro como dura piedra* [Is 50,6-7] (5,13-14).
>
> ...Y puesto que fue colocado como piedra fuerte que ha de ser destrozada, el profeta dice otra vez: *He aquí que en los cimientos de Sión voy a poner una piedra magnífica, escogida, angular, preciosa* [Is 28,16]. ¿Qué dice después? *El que crea en ella vivirá para siempre* [Is 28,16 + Gen 3,22]. ¿Está, pues, nuestra esperanza en una piedra? De ninguna manera. Pero [dice eso] porque el Señor fortaleció su carne. Pues dice: *Me puso como una piedra dura* [Is 50,7]. Y de nuevo dice el profeta: *La piedra que rechazaron los constructores, vino a ser piedra angular* [Sal 117,22]. Y otra vez dice: *Éste es el día grande y maravilloso en que actuó el Señor* [Sal 117,24] (6,2-4)[20].

El uso de *Testimonia* por Bernabé representa un estadio posterior al que se encuentra en el NT, añadiendo y adaptando libremente textos suplementarios. Es probable que hubiese una fuerte tradición oral y gran variedad entre los parcialmente escritos.

[18] En 9,7-9, la combinación de Gen 14,14 y 17,23 (la circuncisión de los 318 domésticos de Abraham) le da pie a una interpretación del hecho como profecía de la muerte de Jesús (IH) en la cruz (T), por la correlación de números y letras griegas: 10 (I) + 8 (H) + 300 (T). Cf. Hvalvik, *NTS* 1987, pp. 276-282.

[19] Cf. Prigent (París 1961) pp. 147-182.

[20] Traducción de Ayán (Madrid 1992) pp. 173-175.

Las colecciones de testimonios pasaron luego del uso polémico a la enseñanza catequística (Ireneo), siendo finalmente desplazados por los evangelios.

Bernabé y san Justino constituyen un estadio intermedio entre las formas de testimonios que hay tras escritos neotestamentarios y las compilaciones escritas desarrolladas posteriormente por san Cipriano (s. III) y san Gregorio de Nisa (s. IV)[21].

Bernabé no distingue propiamente entre AT y NT. El dado por Dios en Cristo es el mismo dado a Moisés en la figura de las tablas de piedra. El AT es el que ha quedado abierto en Cristo. Es el documento que deja en nada las reclamaciones judías, pues lo que muestra es que todo lo relacionado con Cristo y con la Iglesia había sido revelado de antemano (12,7). No hay una historia del pueblo de Dios bajo la Ley[22].

Aristón de Pella

Aristón de Pella publicó hacia el 140 su *Disputa entre Jasón y Papisco*, de contenido antijudío, que trata de mostrar el cumplimiento de las profecías del AT en Cristo. Este escrito fue utilizado en polémicas posteriores con el judaísmo. Lo conocían Celso y Orígenes y lo menciona Jerónimo. Sólo nos ha llegado el prefacio en versión latina.

San Justino

Hay un claro vínculo entre la biografía y la exégesis de Justino. Cuenta que se convirtió a Cristo por el testimonio de los profetas que le presentó un anciano cristiano (*Dial* 8,1) y de aquí arranca todo su método apologético, basado esencialmente sobre el argumento profético. Describe a los profetas como hombres justos y queridos de Dios, de tiempos más antiguos que los pretendidos filósofos. Hablaban por el Espíritu Santo y daban oráculos que se han cumplido. Son los acontecimientos pasados y presentes los que fuerzan a adherirse a lo que han dicho (*Dial* 7,1). Los profetas son los que hablan en nombre de Dios y anuncian las realidades venideras. Son los que han anunciado a Cristo de antemano[23]. La

[21] Cf. Barnard (Oxford 1966) pp. 109-135.
[22] Cf. Klevinghaus (Gütersloh 1948) pp. 39-41.
[23] Cf. Margerie (París 1980) pp. 45-48.

fe en Jesucristo no tendría base de no ser por los testimonios de anuncios proclamados antes de su manifestación encarnada, que así se encuentra enteramente confirmada (*1Apol* 53). La base de su argumento es la Escritura y, notablemente, el testimonio profético del AT. La importancia de este argumento no quedaba restringida al discurso apologético con judíos. Al contrario, la autoridad del AT quedaba establecida para los cristianos no judíos por la prueba «histórica» del cumplimiento de sus profecías en Cristo[24].

Justino era un hombre de la Biblia. Entre el Pseudo-Bernabé y san Ireneo de Lyon, san Justino es el escritor eclesiástico que hace uso más amplio e intenso del AT.

Es el primero que usa el término «testimonios» para referirse a los proclamados antes de la encarnación de Cristo y ya realizados:

> Pues, con qué razón íbamos a creer que un hombre crucificado es el primogénito del Dios ingénito y que él ha de juzgar a todo el género humano, si no halláramos testimonios sobre él publicados antes de nacer el hecho hombre y no los viéramos literalmente cumplidos (*1Apol* 53,2)[25].

Justino ve al Logos Hijo de Dios preexistente como mensajero del Dios Creador del universo. Con el subordinacionismo propio de su comprensión del Logos divino, una cristología y una doctrina trinitaria aún inmaduras, lo entiende como engendrado por la voluntad del Padre y a su servicio. Le atribuye las teofanías del AT:

> Os voy a presentar, ¡oh amigos! –dije–, otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró, principio antes de todas las criaturas [cf. Prov 8,22-23], cierta potencia racional de sí mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo Gloria del Señor, y unas veces Hijo, otras Sabiduría; ora Ángel, ora Dios; ya Señor, ya Palabra; y ella misma se llama a sí misma Capitán General, cuando se aparece en forma de hombre a Josué, hijo de Navé [cf. Jos 5,13-15]. Y es así que todas esas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrada por querer del Padre (*Dial* 61,1)[26].

[24] Cf. Pannenberg, en: *Essays Chadwick* (Oxford 1988) p. 82.
[25] Traducción de D. Ruiz Bueno (Madrid 1954) p. 240.
[26] Traducción de D. Ruiz Bueno (Madrid 1954) p. 409.

Conecta continuamente con la tradición cristiana en su recurso al AT como colección de profecías cristológicas.

> Y si ahora se ve que le ha seguido y le sigue un grande poder a la dispensación de su pasión, ¿cuál será el que tenga en su venida gloriosa? Porque como Hijo de hombre ha de venir encima de las nubes, como lo significó Daniel, en compañía de los ángeles. He aquí las palabras del profeta: ... [Dn 7,9-28] (*Dial* 31,1-7).
>
> Apenas hube yo terminado, dijo Trifón: Estas y otras semejantes Escrituras, amigo, nos obligan a esperar glorioso y grande al que recibió del Anciano de días, como Hijo de hombre, el reino eterno; en cambio, ese que vosotros llamáis Cristo vivió deshonrado y sin gloria, hasta el punto de caer bajo la extrema maldición de la ley de Dios [cf. Dt 21,23], pues fue crucificado.
>
> Y yo le respondía: Si las Escrituras que os he citado no dijeran que su venida era sin gloria y que su generación es inexplicable [cf. Is 53,8], y que por su muerte serán entregados los ricos a la muerte, y que por sus heridas somos nosotros curados [cf. Is 53,5], y que había de ser conducido como oveja [cf. Is 53,7]; si, por otra parte, no hubiera yo distinguido dos advenimientos suyos: uno en que fue por vosotros traspasado; otro en que reconoceréis a aquel a quien traspasasteis, y vuestras tribus se golpearán el pecho, tribu tras tribu, las mujeres aparte y los hombres aparte [cf. Zac 12,10-14]; pudiera parecer oscuro y difícil lo que digo. Mas cierto es que yo parto en todos mis razonamientos de las Escrituras proféticas, que son santas para vosotros, y apoyado en ellas os presento mis demostraciones, con la esperanza de que alguno de vosotros pueda hallarse en el número de los que han sido reservados por la gracia del Señor de los ejércitos para la eterna salvación (*Dial* 32,1-2)[27].

En su lectura de Is 53, tal como la encontramos en el *Diálogo* (dentro del contexto más amplio de Is 52,10-15 y 54,1-6), podemos ver una apreciación del texto por su contribución a la comprensión comunitaria del bautismo cristiano. Orienta a la comunidad a los rasgos esenciales de su cristología: encarnación, origen divino, muerte sangrienta de crucifixión y resurrección de los muertos para la purificación de los pecadores. En *1Apol* 50, con cita de Is 52,13-53,8.12, subraya dos elementos de la fe cristológica: el sufrimiento expiatorio y la segunda venida[28].

[27] Traducción de D. Ruiz Bueno (Madrid 1954) pp. 350-353.

[28] Cf. Bingham, *VigChr* 2000, pp. 258-261.

Veía el AT como un libro lleno de predicciones sobre el enviado por Dios al mundo, Jesucristo el Hijo de Dios. Muchas de estas predicciones habían sido expresadas de modos misteriosos y en lenguaje velado. Desde la clave de la interpretación cristológica, el mejor modo de descubrir esas referencias veladas era para él la interpretación alegórica con la ayuda de la analogía. Algunos de los principios de su explicación alegórica proceden de la tradición platónica, pero la mayoría coinciden con los de la tradición rabínica. Siguiendo reglas semejantes a las de Hillel encuentra textos de prueba del cumplimiento literal de profecías. Las *Memorias de los Apóstoles* le proporcionaban la evidencia histórica que probaba la profecía[29]:

> A uno de sus discípulos, que hasta entonces se había llamado Simón, Jesús le cambió el nombre por Pedro, por haberle reconocido por revelación del Padre, como Cristo Hijo de Dios, y como Hijo de Dios le tenemos nosotros descrito en los *Recuerdos de los Apóstoles*, y como tal le confesamos nosotros, entendiendo por una parte que, por poder y voluntad del Padre, procedió de Él antes de todas las criaturas. Cristo, digo, que en los discursos de los profetas es llamado Sabiduría, y Día, y Oriente, y Espada, y Piedra, y Vara, y Jacob e Israel, unas veces de un modo y otras de otro; y sabemos, por otra parte, que nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ese también fuera destruida (*Dial* 100,4)[30].

A diferencia de Clemente Alejandrino y Orígenes, que subrayarán el contenido espiritual de las realidades anunciadas, Justino pone el acento sobre la realización histórica de las profecías. Su interés no va sólo sobre los dos tiempos pasados, de los que el segundo, el de la vida terrestre y la pascua de Cristo, realiza las promesas contenidas en el primero, el del antiguo Israel, sino también sobre el presente eclesial. Muestra las profecías realizadas en los acontecimientos actuales de la expansión cristiana (*1Apol* 39,3; *Dial* 117,3)[31].

En su cristología Justino sigue fundamentalmente el esquema tradicional (cf. Flp 2,6-11) de preexistencia, encarnación y exaltación, en el que integra el otro esquema tradicional de pasión y resurrección. Jesús es el Mesías prometido por las Escri-

[29] Cf. Shotwell (Londres 1965) pp. 116-117.
[30] Traducción de D. Ruiz Bueno (Madrid 1954) p. 478.
[31] Cf. Margerie (París 1980) pp. 50-52.

turas, que predicen dos venidas del Mesías. Una abatida, en la que el Mesías había de sufrir, morir y ser resucitado. Otra gloriosa, cuando venga a asumir el reinado eterno (*Dial* 30-34 y 37-41; 110,2). Jesús ha cumplido las profecías sobre la primera venida en abatimiento. Ello garantiza su segunda venida en gloria[32].

Habla extensamente de la preexistencia de Cristo: a) anterior a la creación, b) en conexión con las teofanías del AT, c) en relación con el mundo pagano. Con la interpretación cristológica de las teofanías[33], Justino coloca a Dios, en la persona del Cristo preexistente, en el mismo centro de la historia del AT. Con tal énfasis en la preexistencia es capaz de confrontar a la vez los pensadores paganos, los maestros judíos y los teólogos gnósticos[34]. Es el Verbo eterno quien, por su Espíritu y por un instrumento humano, anuncia de antemano el misterio que él mismo realizará en el tiempo. El Cristo es el profeta supremo, como *Lógos,* y la realidad profetizada, como Logos *encarnado.* Da en la profecía un signo que permite reconocerle cuando se cumple. En textos como *1Apol* 31,1.7-8 recapitula las grandes líneas del argumento profético que desarrolla detenidamente en el *Dial.* Su argumento profético se sitúa en la prolongación del de los autores neotestamentarios. Hay, por otra parte, en el *Dial* pasajes del AT aplicados a Cristo y a la Iglesia sin que conozcamos precedentes de esta aplicación. Es también el primero en aplicar a la Navidad la referencia a Is 1,3-4 que ha tenido tanta fortuna en los belenes (*1Apol* 37,1)[35].

San Ireneo de Lyon

Frente a los gnósticos que rehusaban atribuir la inspiración del AT al Dios supremo, Ireneo, obispo de Lyon a fines del s. II, se esfuerza en mostrar que todo ese AT viene del mismo Dios, a través del mismo Verbo y del mismo Espíritu, que se han manifestado completamente en Cristo[36].

[32] Cf. Skarsaune (Leiden 1987) p. 371.

[33] Con Justino aparece en la literatura cristiana el tema de la apropiación de las teofanías al Verbo de Dios. No puede atribuirlas a Dios Padre por la trascendencia que le reserva con demasiada exclusividad. Cf. Aeby (Friburgo 1958) pp. 6-7.

[34] Cf. Trakatellis (Missoula, Montana 1976) pp. 173-184.

[35] Margerie (París 1980) pp. 48-50.

[36] Margerie (París 1980) p. 65.

Ireneo trata de mostrar que el AT predice a Cristo y que la historia salvífica, comenzada en la creación, recapitulada en Cristo, se concluirá, después del milenio, en el Reino. El uso del término *anakephalaíôsis* (*recapitulatio*) es un intento de Ireneo de incorporar la entera proclamación bíblica sobre la obra de Cristo en una sola palabra[37]. Ef 1,10b significa la acción de Cristo consistente en acercar a Dios y al hombre, su criatura, en su ser de Verbo encarnado, llevando a plenitud y perfección su obra creadora[38]. La unidad de la «economía» de la creación y de la redención se funda a fin de cuentas sobre la unicidad de Dios y la unidad de Cristo. La unidad del plan de Dios es la de su designio e intención: llevar todas las cosas a su perfección al someterlas a Dios por Cristo[39].

Ireneo ve en toda la economía de la salvación del AT una manifestación de las tres personas:

> ...Según eso, el Dios vivo adorado por los profetas, ése es el Dios de los vivos y Verbo suyo: el cual habló a Moisés [cf. Ex 3,6], confundió a los Saduceos [cf. Mt 22,31-32] y otorgó la resurrección, dando a entender a estos cegatones ambas cosas, la resurrección y el Dios. Porque si Dios no es de muertos sino de vivos y Éste se llama Dios de los padres que duermen, sin duda viven para Dios y no perecieron «siendo como son hijos de la resurrección» [cf. Lc 20,36]. Resurrección empero es el propio Señor nuestro, según él lo dice: «Yo soy la resurrección y la vida» [Jn 11,25]. Los padres en cambio son hijos suyos, pues dijo el profeta: *En vez de padres tuyos resultaron hijos tuyos* [Sal 44,17]. El propio Cristo, pues, con el Padre, es el Dios de los vivientes que habló a Moisés y se reveló a los Padres (*AH* IV 5,2)[40].

El Hijo hace humanamente revelable al irrevelable Dios (Padre), mediante su propia encarnación. Lo que el Padre tenía que revelar de su Hijo lo había manifestado ya en el AT mediante el Espíritu profético. A la manifestación del Verbo por el Padre responde la revelación del Padre por el Verbo. El obispo de Lyon desdobla la forma última de revelación por el Hijo en la forma escrituraria (mediante la Ley y los Profetas en el AT) y la

[37] Cf. Wingren (Edimburgo-Londres 1959) p. 80.

[38] Cf. Tosaus (Salamanca 1995) pp. 267-288.

[39] El término *oikonomía* se traduce en la versión latina de Ireneo por *dispositio* y *dispensatio*, que son en efecto los dos sentidos fundamentales. Cf. Andía (París 1986) pp. 88-89.

[40] Traducción de Orbe (Madrid 1996) pp. 38-39.

visible o carnal en el NT. Los discípulos, recordando con fe las Escrituras, entendieron que los vaticinios de la Antigua Ley se cumplían en Jesús. En contraposición extrema a los valentinianos, Ireneo sostiene que las Escrituras judías contenían la auténtica revelación de Dios.

El NT trajo su cumplimiento en el Verbo hecho carne, sin aumentar el conocimiento. Todo cuanto ha descubierto el Padre sobre su Hijo figura en el AT. Ejemplificado por las confesiones de fe de Natanael (Jn 1,49) y de Pedro (Mt 16,17), al creyente le toca ir al Evangelio no en busca de conocimientos nuevos, sino del hecho histórico vaticinado y conocido en la Ley y los Profetas[41]:

> Con razón también los apóstoles abandonaron la barca y el padre para seguir al Verbo de Dios [cf. Mt 4,21-22]. Con razón asimismo nosotros, en posesión de la misma fe que tuvo Abrahán, le seguimos [al Verbo de Dios; cf. Mt 16,24], la cruz a cuestas, como Isaac con la leña [cf. Gen 22,6]. En Abrahán había aprendido el hombre de antemano y se había acostumbrado a seguir al Verbo de Dios. Efectivamente dócil en fe al mandato del Verbo de Dios, otorgó en sacrificio para Dios, con prontitud de ánimo a su unigénito y dilecto hijo [cf. Gen 22,1-18]: a fin de que también Dios se complaciera en entregar como sacrificio, a favor de toda su simiente, para redención nuestra, a su Hijo dilecto y Unigénito.
>
> Profeta como era Abrahán, como viese en Espíritu, el Día del adviento del Señor y la economía de la Pasión –por cuyo medio iba a salvarse él [Abrahán] y cuantos, como creyó él, dan fe a Dios– saltó grandemente de júbilo [cf. Jn 8,56]. No ignoraba por tanto Abrahán al Señor, cuyo Día deseó ver; ni [desconocía] al Padre del Señor, pues el Verbo le había enseñado a Dios, y le dio fe: por la cual se lo imputó asimismo el Señor a justicia [cf. Gen 15,6]. La fe en Dios justifica en efecto al hombre; por eso decía: «Extenderé mi mano al Dios Altísimo que hizo el cielo y la tierra» [Gen 14,22]. Los heterodoxos tratan de echar abajo todas estas cosas, por sólo un dicho mal entendido por ellos [cf. Mt 11,27; Lc 10,22] (*AH* IV 5,4)[42].

Jn 8,56 es, pues, un fundamento escriturístico de la teoría de Ireneo sobre el pleno conocimiento por anticipación espiritual de lo que luego habría de hacerse realidad histórica con la

[41] Cf. Orbe, *Greg* 1970, pp. 5-83.
[42] Traducción de Orbe (Madrid 1996) pp. 41-44.

venida de Cristo. Lo que el texto joánico dice de Abraham, lo ve también cumplido en los demás profetas, particularmente Moisés y David. La revelación del NT consiste en una manifestación del Hijo. El Hijo mismo es la manifestación visible del Padre; no de un Dios desconocido, sino del Creador de todas las cosas. Es el mismo Verbo quien actúa a través de toda la economía providencial. La vida humana del Verbo es la novedad misma del cristianismo[43]. Al concebir el AT y el NT como vinculados por un anillo de progreso, asienta su unidad radical contra todos los gnósticos[44]. La característica del libro IV es que toda la argumentación se apoya sobre las palabras del Señor, que Ireneo cita con amplitud y con un modo de cita muy personal (anuncio de la palabra que va a comentar, cita íntegra y comentario más o menos amplio):

> Que las letras de Moisés son palabras de Cristo, lo dice él mismo a los Judíos, según lo refirió Juan en el evangelio: «Si hubierais dado fe a Moisés, también a mí me la hubierais dado, pues de mí escribió aquél. Pero si no creéis a sus escritos, tampoco creeréis a mis palabras. Abiertamente significaba que los escritos de Moisés eran palabras suyas. Por consiguiente, si los de Moisés, también los de los otros profetas son sin duda palabras de Él, según hemos demostrado. A su vez el propio Señor manifestó cómo dijo Abrahán al rico a propósito de los hombres que estaban aún en vida: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco darán fe a quien, redivivo de los muertos, vaya a ellos» (*AH* IV 2,3)[45].

El libro IV despliega las diferentes «economías» de Dios en la historia, desde el acto creador al juicio al fin de los tiempos. Si en el libro III ha probado la unicidad del Dios creador y la unidad del Verbo encarnado, aquí demuestra la unicidad de Dios a partir de la unidad de sus «economías»[46].

En el libro V expone la demostración paulina de la resurrección de la carne (1-14). Muestra la identidad del Dios Creador y Padre por tres hechos de la vida de Cristo (15-24) y por la enseñanza escriturística sobre el fin de los tiempos (25-36)[47].

También en la *Demostración de la predicación apostólica* (cc. 42-85) Ireneo trae a colación pasajes escriturísticos que autenti-

[43] Cf. Houssiau (Lovaina-Gembloux 1955) pp. 250-251.
[44] Cf. González Faus (Barcelona 1969) p. 95.
[45] Traducción de Orbe (Madrid 1996) pp. 14-15.
[46] Cf. Bacq (París-Namur 1978) p. 290.
[47] Cf. Rousseau - Doutrelau - Mercier, SC 152 (París 1969) pp. 166-191.

fican las afirmaciones cristológicas. Escrutando las profecías constata que los profetas han preanunciado al Verbo, pues le contemplaron y conversaron con Él. Dieron a entender su preexistencia y realeza y le anunciaron entre nosotros como el Emmanuel que restablecería la paz y la concordia.

> Y Moisés cuando escribe de nuevo: *Se levantará una estrella de Jacob y un jefe surgirá de Israel* [Num 24,17], anuncia explícitamente que la economía de su encarnación se realizará entre los hebreos y que Aquel que descendiendo del cielo nacerá de Jacob y de la estirpe judía se ha sometido a esta economía. Porque una estrella apareció en el cielo y si se llama *jefe* a un rey es porque éste es el rey de todos los salvados. Por otra parte, esta estrella apareció, cuando su nacimiento a los Magos, que habitan en Oriente y por su medio tuvieron conocimiento del nacimiento de Cristo. Guiados por la estrella vinieron a Judea, hasta que la estrella llegó a Belén, donde había nacido Cristo, y entrada en la casa donde estaba acostado el niño envuelto en pañales, se detuvo encima de su cabeza, indicándoles a los Magos al Hijo de Dios, Cristo [cf. Mt 2,1-11] (*Demonstración* 56)[48].

Significaron dónde había de nacer, su nacimiento inenarrable, los milagros que realizaría, la pasión, muerte, resurrección, bajada a los infiernos y que, una vez que ha sido glorificado, será el Juez del que nadie podrá substraerse[49].

San Cipriano de Cartago

Sus libros de colección de textos bíblicos, *Ad Quirinum* (posteriormente llamados *Testimonia*), son de hacia 248/249. Cipriano no era un teólogo profundo o creador, con intuiciones ricas y originales, lo que nos permite verle como exponente de la actitud que prevalece en la Iglesia de su tiempo para con la Escritura. Su método más llamativo es la lectura esencialmente cristológica del AT. Llega a encontrar aquí enseñanzas y regulaciones cristianas sobre el bautismo, la eucaristía y el sacerdocio. Su frecuente interpretación tipológica se basa corrientemente en una persona bíblica más que en textos escriturísticos concretos. Le falta la fantasía alegorizante de su contemporáneo alejandrino Orígenes[50].

[48] Traducción de Romero Pose (Madrid 1992) pp. 173-174.
[49] Cf. Romero Pose (Madrid 1992) p. 37.
[50] Cf. Fahey (Tubinga 1971) pp. 624-625.

Clemente Alejandrino

Clemente ejerció su magisterio en Alejandría a fines del s. II al frente de una escuela independiente, pero se sentía cristiano católico ortodoxo. Como teólogo es ante todo exegeta de la Biblia de la Iglesia.

Para Clemente citar la Escritura es hacer uso del testimonio profético (μαρτυρία προφητική):

> Hay algunos que al hablar buscan un agradecimiento efímero y tratan de halagar, pero hay otros que buscan lo que es provechoso; aunque el presente parezcan molesto, sin embargo son de gran utilidad para el futuro. Así el Señor no busca el agrado del momento, sino la dicha futura. Pero volvamos de nuevo a la amorosa pedagogía del Logos, según el testimonio de los profetas (*El Pedagogo* I 75,3)[51].

Ahora bien, Clemente encuentra sus testimonios no sólo en el AT sino también en el NT y en toda cita dada como prueba. En Clemente abundan las citas cuya forma misma obliga a reconocer que son indirectas y que se remontan a antiguas tradiciones[52].

Orígenes

Como muchos otros teólogos patrísticos, Orígenes estaba muy influido por el reclamo de Mt 11,27 de que sólo el Hijo puede revelar al Padre, pero añadió que tal revelación es siempre mediada por el Espíritu (*Perì Archôn* I 3,4). Esta idea le llevó a la doctrina de la inspiración de las Escrituras (*PArch* IV 1,7). Encontraba en Rom 16,25-27 su idea de que las Escrituras proféticas mediaban la revelación acontecida en el Hijo. La revelación del misterio divino ocurría a través de los escritos proféticos y la epifanía de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Así que los «escritos proféticos» son en sí instrumentos de revelación. Partiendo de 2 Tim 3,16 comenta que la manifestación del Hijo en la encarnación demuestra la inspiración divina del AT, puesto que su verdad divina se hace ahora evidente con el cumplimiento de las antiguas profecías. Orígenes ve en esto una indicación lo interrelacionados que están el Hijo y el Espíritu en el acontecimiento de la revelación. A su vez, si la revelación del Hijo es mediada

[51] Traducción de Merino - Redondo (Madrid 1994) p. 227.
[52] Cf. Méhat, en: Benoit - Prigent (París 1971) pp. 230-233.

por el Espíritu y la operación del Espíritu produce Escrituras como su depósito, los escritos de los apóstoles no están menos inspirados que los escritos proféticos del AT. El argumento básico para la autoridad de la Escritura, la inspiración del AT, era la correspondencia de las predicciones proféticas con su cumplimiento en la historia de Jesucristo[53].

SUMARIO

La idea apocalíptica de cumplimiento y actualización de profecía constituye el vínculo más destacado entre Qumrán y el NT. También muchos de los primeros cristianos fueron apocalípticos y tenían aún más claro que Dios había conducido la historia a un determinado objetivo. Habían reconocido que las promesas de Dios apuntaban a ese Mesías Hijo de Dios que había desbordado las más elevadas expectaciones del pueblo judío.

La convicción de la fe pascual es que el acontecimiento de Cristo recibe su significado soteriológico de los designios de Dios manifestado por las Escrituras. La referencia del AT como tal a Cristo es un dato esencial de la fe cristiana. La aplicación concreta de este principio a textos, personajes o sucesos considerados como «testimonios» de Cristo corresponderá en cambio a la exégesis o teología de cada autor dentro de la tradición cristiana. Mt jalona su relato con citas proféticas que ve cumplidas por los hechos y dichos de Jesús. Lc quiere también mostrar que los acontecimientos de Cristo correspondía a un plan prefijado por Dios (cf. Hch 2,23) y el único método para confirmar el plan de Dios era confrontar la Escritura. Nos describe los procedimientos empleados por primitivos predicadores: Felipe, Apolo y en particular Pablo (Hch 17,2-3; 26,22-23). El mismo método *pesher* de predicación lo atribuye a Jesús (Lc 4,16-21; 24,13-27.44-47).

San Pablo da a entender que para captar esta comprensión cristiana de la Escritura se precisa una conversión al mismo Espíritu (2 Cor 3,12-17) que capacita para la profesión de la fe cristiana (1 Cor 12,3). Como san Pablo (1 Cor 10,11), eran muchos los convencidos de que las Escrituras hacían referencia primordial al acontecimiento de Cristo y habían sido escritas con la

[53] Cf. Pannenberg, en: *Essays Chadwick* (Oxford 1988) pp. 82-83.

mira puesta en la época final de la generación cristiana (Heb 3-4; 1 Pe 1,9-12).

Se entiende por «testimonios» a las referencias al AT interpretadas como testimonio del mesianismo de Jesús y refutación de los argumentos judíos. La hipótesis de los *Testimonia* como fuente de la primitiva teología cristiana ha tenido diversas explicaciones y desarrollos. Sin embargo, no consta una interpretación cristológica unitaria ni de amplias secciones de la Escritura ni de florilegios temáticos de textos bien delimitados.

La *Didakhé* lee el AT como libro de las profecías del tiempo salvífico que ha hecho irrupción con Jesús. La *gnosis* inspirada que propone *Bernabé* es un grado superior de la fe cristiana (1,5), que proporciona la inteligencia espiritual de la Escritura. El autor o su tradición agrupa textos entendidos cristianamente como profecías de la pasión y resurrección. Donde no puede llegar el sentido literal obvio (5,2.14; 6,6) recurre a una explicación alegórica y tipológica del AT (6,2-4) referido así a Cristo y los cristianos.

Aristón de Pella (h. 140) trata de mostrar el cumplimiento de las profecías del AT en Cristo. San Justino basa su método apologético sobre el argumento profético. Los profetas son los que han anunciado a Cristo de antemano. Las *Memorias de los Apóstoles* le proporcionaban la evidencia histórica que probaba la profecía. Justino pone el acento sobre la realización histórica de las profecías. Jesús ha cumplido las profecías sobre la primera venida en abatimiento. Ello garantiza la realización de las que remiten a su segunda venida en gloria. Con la interpretación cristológica de las teofanías, Justino coloca a Dios, en la persona del Cristo preexistente, en el mismo centro de la historia del AT. Cristo es el profeta supremo, como *Lógos,* y la realidad profetizada, como Logos *encarnado.*

Ireneo trata de mostrar que el AT predice a Cristo y que la historia salvífica, comenzada en la creación, recapitulada en Cristo, se concluirá, después del milenio, en el Reino. Ve en toda la economía de la salvación del AT una manifestación de las tres personas. Desdobla la forma última de revelación por el Hijo en la forma escrituraria (mediante la Ley y los Profetas en el AT) y la visible o carnal en el NT. El creyente no va al Evangelio en busca de conocimientos nuevos, sino del hecho histórico vaticinado y conocido por la Ley y los Profetas.

El método exegético y teológico de san Cipriano de Cartago es la lectura esencialmente cristológica del AT. Recurre con frecuencia a una interpretación tipológica basada en personas bíblicas más que en textos escriturísticos concretos. Para Clemente Alejandrino citar la Escritura es hacer uso del testimonio profético. Orígenes estaba convencido de que la revelación del Padre por el Hijo, mediada por el Espíritu, ocurría a través de los escritos proféticos y la epifanía del Salvador transmitida por los escritos apostólicos.

Capítulo III
ALEGORÍA Y TIPOLOGÍA

ESTUDIOS

Y. Amir, «The Transference of Greek Allegories to Biblical Motifs in Philo», en: *Nourished with Peace. Studies in Hellenistic Judaism in Memory of S. Sandmel* (Chico, California 1984) 15-25; W. den Boer, «Allegory and History», en: W. den Boer - P.G. van der Nat - C.M.J. Sicking - J.C.M. van Winden (eds.), *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata* (Amsterdam 1973) 15-27; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie* (París 1950); H. Clavier, «Esquisse de Typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques», *Studia Patristica* IV. TU 79 (Berlín 1961) 28-49; H. Crouzel, «La distinction de la "typologie" et de "l'allégorie", *BLE* 65 (1964) 161-174; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (París 1950); «Origène comme exégète de la Bible», en: *Studia Patristica,* I. TU 63 (Berlín 1957) 280-290; «Figure et événement chez Méliton de Sardes», en: *Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe O. Cullmann.* SpNT 6 (Leiden 1962) 282-292; J.R. Díaz Sánchez-Cid, *Orígenes. Homilías sobre el Génesis.* BPa 48 (Madrid 1999); R. Hamerton-Kelly, «Allegory, Typology, and Sacred Violence. Sacrificial Representation and the Unity of the Bible in Paul and Philo», *StPhilonAn* 3 (1991) 53-70; A.-G. Hamman, «La typologie biblique et sa formulation chez Tertullien», en: G.M. Bartelink - A. Hilhorst - C.H. Kneepkens (eds.), *EULOGIA. Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen.* Instrumenta Patristica, 24 (Steenbrugge 1991) 137-146; M. Harl, «Pointes antignostiques d'Origène: le questionement impie des Écritures», en: R. van den Broek - M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Helenistic Religions presented to G. Quispel* (Leiden 1981) 205-217; D.M. Hay, «Philo's References to other Allegorists», *StPhilon* 6 (1979/80) 41-75; T. Kaczmarek, «Tipologia eucaristica di Noé nella Lettera 63 di S. Cipriano», en: *Studia Patristica,* XXI (Berlín 1989) 260-263; H.M. Knapp, «Melito's Use of Scripture in *Peri Pascha*: Second-Century Typology», *VigChr* 54 (2000) 343-374; A. Le Boulluec, «Les représentations du texte chez les philo-

sophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène. Influences et mutations», en: R.J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*. BETL 105 (Lovaina 1992) 101-118; J. Liébaert, *Les Enseignements Moraux des Pères Apostoliques* (Gembloux 1970); B. Lohse, «Meliton von Sardes und der Brief des Ptolomäus an Flora», en: E. Lohse - Chr. Burchard - B. Schaller (eds.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift für J. Jeremias* (Gotinga 1970) 179-188; H. de Lubac, «A propos de l'Allégorie chrétienne», *RechSR* 47 (1959) 5-43; «"Typologie" et "allégorisme"», *RechSR* 34 (1947) 180-226. J. Mansfeld, «Philosophy in the service of Scripture. Philo's exegetical strategies», en: *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism* (Londres 1989) 70-102; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux* (París 1980); A. Méhat, «L'Hypothèse des "Testimonia" à l'épreuve des Stromates. Remarques sur les citations de l'Ancien Testament chez Clément d'Alexandrie», en: A. Benoit - P. Prigent, *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1er-3 octobre 1969)* (París 1971) 229-242; C. Mondésert, *Legum Allegoriae I-III*. Introduction, traduction et notes. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 2 (París 1962); V. Nikiprowetzki, *De Decalogo*. Introduction, traduction et notes. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 23 (París 1965); A. Orbe, «Los hechos de Lot, mujer e hijas, vistos por san Ireneo *(Adv. haer.* IV 31,1,15/3,71)», *Greg* 75 (1994) 37-64; *Teología de san Ireneo, IV. Traducción y comentario del libro IV del «Adversus Haereses»*. BAC Maior 53 (Madrid 1996); J. Pépin, *Mithe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (París 1958); O. Perler, «Typologie der Leiden des Herrn in Meliton *Peri Pascha*», en: P. Granfield - J.A. Jungmann (eds.), *Kyriakon. Festschrift J. Quasten* I (Münster Westf. 1970) 256-265; P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*. EB (París 1961); C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments* (Jena 1875 = Aalen 1970); M. Simonetti, «"Scripturarum clavis notitia Christi". Proposta di una discussione sulla specifità dell'esegesi patristica», *ASE* 4 (1987) 7-19; B. Studer, «L'esegesi doppia in Origene», *ASE* 10 (1993) 427-437; R. Trevijano, «Hermenéutica de la Historia en Orígenes: el lenguaje de los relatos históricos», en: *Miscelánea J. Zunzunegui*. III, *Estudios patrísticos*. Victoriensia, 37 (Vitoria 1975) 37-59.

1. LA EXÉGESIS ALEGÓRICA

El método alegórico

El alegorismo no es sólo un medio de expresión, aún en nuestros días. Era un método de interpretación, ya tradicional en tiempos de Filón, aplicado por los griegos a la mitología y los poemas. Las escuelas filosóficas, sobre todo la estoica, buscaban

así sus propias doctrinas en la mitología popular. El método alegórico, entendido estoicamente y aplicado a la mitología popular, consistía en hallar –tras los dichos «blasfemos» de los poetas– una enseñanza de la «fisiología» (e.d., doctrina sobre todas las realidades, naturales y sobrenaturales), una sabiduría de misterios. Las clases de alegoría conocidas desde tiempos tempranos en el alegorismo que se hacía sobre Homero eran: 1) la alegoría física, que consideraba dioses y héroes como representaciones de los elementos del universo; 2) la alegoría psicológica, que los consideraba como partes del alma; 3) la alegoría moral, según la cual esas figuras indicaban o personificaban vicios o virtudes[1].

Las alegorías estoicas eran predominantemente físicas. Los dioses de los relatos míticos eran identificados con las fuerzas de la naturaleza. Los relatos míticos inmorales eran releídos como descripciones de acontecimientos cósmicos. Contamos también con muestras de la alegoría neopitagórica en que la historia exterior (como la escena pintada en un cuadro) pasa a ser la historia interior de las potencias del alma. Maneras de alegorizar muy semejantes a las habituales de Filón.

El alegorismo de Filón de Alejandría

Filón presenta su pensamiento filosófico como exégesis bíblica. Lo hace mediante el procedimiento de lectura simbólica de un texto que es la interpretación alegórica. Alegoría y tipología son tropos en que una cosa está por otra[2].

En el *De providentia* explica también él que las «blasfemias» que se encuentran en los poetas son un criterio seguro de que esos textos contienen «fisiología» (*Prov.* II § 40). En consecuencia, cuando una concepción literal del texto bíblico le parece inadmisible (antropomorfismos en Dios[3], episodios escabrosos en la vida de los patriarcas), ve en ello un reclamo para seguir el camino de la alegoría. Pero no sólo le empujan a la alegoría los elementos discordantes e insoportables del texto bíblico, sino lo

[1] Cf. Boer; en: *Studia Waszink* (Amsterdam 1973) p. 17.

[2] Son formas complejas de representación; en cambio, metáfora, metonimia y sinécdoque son formas simples, y la relación singular entre signo y significado es la más simple. Todas son categorías de representación. Un problema, el de la representación en general, que ha llegado a ser agudo en nuestro tiempo. Cf. Hamerton-Kelly, *StPhilonAn* 1991, pp. 54-55.

[3] Cf. *De Somniis.* I § 234-237.

misterioso. La posibilidad de probar que la religión judía se funda en una sabiduría secreta.

Como los estoicos, Filón da explicaciones cósmicas del Tabernáculo o las vestimentas del sumo sacerdote[4]. Como los pitagóricos, su explicación ética descubre las figuras como personalidades morales, símbolos de virtudes o fuerzas anímicas. La alegoría filoniana transforma las personas de los relatos bíblicos en maneras de ser del alma. El Génesis representa la transformación del alma humana. Cada etapa de la evolución espiritual queda representada por un personaje[5].

Algunas de las interpretaciones llamadas literales por Filón nos pueden resultar chocantes por ser alegóricas. Es el caso de lo relacionado con la cosmología platónica que encuentra en Gen 1-2. Es que para Filón la interpretación alegórica, o la más profunda, como la llama con frecuencia, corresponde al mundo interior, no al exterior[6].

Filón mismo distingue tres fuentes de sus explicaciones: la búsqueda personal, la tradición (cita como precedentes a los esenios, los «terapeutas» y los «físicos»; los primeros en la tradición religiosa judía, el tercero el de los filósofos de la naturaleza)[7]. Hay también huellas de explicación alegórica en libros recientes de los LXX (Eclo, Mac, Sab). La tercera fuente, a la que da mucha importancia, es la inspiración religiosa. La entiende como un carisma profético, en línea con la inspiración propia a los textos sagrados[8]. Con su método de lectura Filón afirma la existencia de un doble contenido en la Escritura. Lo captado por el sentido literal es figura de nociones intelectuales descubiertas mediante la alegoría[9]. Es la inspiración divina quien permite otear la pura verdad[10].

[4] En *De fuga et inventione* § 110-112 el simbolismo de las vestiduras del sumo sacerdote le sugiere una triple interpretación alegórica: cosmológica, antropológica y moral.

[5] Cf. *De Abrahamo* § 47.

[6] Cf. Mansfeld, en: *Studies* (Londres 1989) p. 71.

[7] Las obras de Filón atestiguan una tradición ya desarrollada de exégesis alegórica judía que conectaba a Moisés con las ciencias naturales. Parece que, tras sus escritos, queda una larga tradición escolar. Cf. Hay, *StPhilon* 1979/80, pp. 58-61.

[8] Cf. Bréhier (París 1950) pp. 35-61.

[9] Sobre el significado símbólico de los seis días de la creación, ver *Legum allegoriae* I § 3; y sobre el del día séptimo *Leg.* I § 16.

[10] Cf. Pépin (París 1958) pp. 231-234.

Filón distingue tres actitudes respecto a la alegoría que se daban ya en Alejandría. La primera rechaza la alegoría en favor de la interpretación literal. La segunda admite dos significados: el literal y el alegórico. La tercera acepta sólo el significado alegórico, dejando atrás el literal. Hay pues literalistas, alegoristas moderados y extremistas. La implicación de las respectivas posiciones puede verse del modo más claro en el campo de las leyes religiosas. Los literalistas las obedecen asiduamente, sin preocuparse por entender las razones espirituales para su obediencia. Los moderados obedecen la mayor parte y tratan de apreciar su significado espiritual. Los extremistas no las observan, porque creen entender el significado espiritual que las leyes tienen la finalidad de transmitir. Filón se considera un moderado. Sostiene que el mundo bíblico se comunica en dos niveles: el del mundo material y el del espiritual.

Su comentario al Pentateuco se presenta en un gran número de tratados, a menudo bastante cortos. No comenta el Gen entero, sino sobre todo Gen 1-17. Aunque se refiera poco al sentido literal, eso no quiere decir en absoluto que niegue todo valor histórico al Pentateuco. Conjuga una fe muy estricta en la inspiración de los LXX con una gran libertad crítica. El método alegórico no es para él un recurso artificial para reencontrar las concepciones filosóficas en textos venerados. Lo que él busca en el Gen es la descripción de todas las actitudes del alma con relación a Dios: inocencia, pecado, arrepentimiento. Acentúa el carácter edificante de la exhortación espiritual[11].

En su *De Abrahamo* dice que los patriarcas son arquetipos de las leyes dadas por Dios a Moisés (*Abr.* § 3-5). Aunque creía literalmente en la historia de su pueblo, valora la narración sobre todo como un poema didáctico alegórico para imprimir la doctrina de que el hombre alcanza la contemplación divina al mortificar lo sensorial[12]. Abraham muestra el camino de la *didaskalía* o *mathêsis*; Isaac, el de la contemplación de las realidades (*physis*), y Jacob, el del esfuerzo moral (*áskêsis*) (*Abr.* § 52). En la obra alegórica de Filón, los tres patriarcas representan de manera consistente las tres virtudes (*aretai*) que, desde Protágoras, eran reconocidas como los tres prerrequisitos de la cultura inte-

[11] Cf. Mondésert, OPhA 2 (París 1962) pp. 16-21.
[12] Cf. Siegfried (Jena 1875 = Aalen 1970) p. 159.

lectual: naturaleza, educación y práctica[13]. Abraham es el hombre que ama la virtud y busca al verdadero Dios (*Abr.* § 68).

En *De Migratione Abrahami* § 89-93 compara la necesidad de observar la letra y el espíritu de la ley con la necesidad humana de cuidar del cuerpo tanto como de la mente si se quiere pensar. No sólo por ser el cuerpo condición biológica de la mente, sino también mediador de comunicación. Quienes desprecian las observancias externas es como si estuviesen viviendo por sí solos en un desierto, o como si hubiesen llegado a ser almas desencarnadas, sin conocer ciudad, pueblo, hogar o compañía de seres humanos[14].

El *De Decalogo* se sitúa entre los tratados «legales» en que Filón ilustra la conformidad de la Ley de Moisés con la ley natural. Es un comentario a la Escritura, porque, para el judaísmo alejandrino, filosofar es estudiar la Ley de Moisés y ponerla en práctica. El método alegórico le proporciona un segundo registro para su demostración principal sobre el carácter eminentemente razonable de la legislación civil mosaica. Trata de lograr una reducción racional de las manifestaciones sobrenaturales que marcaron la revelación. Sólo escapa a todo tratamiento alegórico la sección central sobre los Diez Mandamientos. Filón sostiene que no es posible ser un intérprete alegórico de la Ley sin una purificación y una experiencia religiosa previas[15].

La tradición alegórica cristiana

Si bien lo más característico de esta tradición es el hallazgo en el AT de prefiguraciones de lo realizado en el acontecimiento de Cristo y los tiempos cristianos, hay abundantes ejemplos de una proyección sobre las realidades terrenas de modelos trascendentes. Una alegoría de signo diferente, en que asoma más el contraste platónico entre lo visible y lo invisible, lo material y lo espiritual, lo histórico y lo eterno, lo terreno y lo celeste. Es el caso de Heb 8,5 y 9,24 (donde podemos notar también una inversión en el significado de *antítypa*). El *typos* no es ya un dato histórico, sino una realidad trascendente o espiritual, cuya figuración material no es sino un «antítypos». Heb 8,5 y Hch 7,44, al

[13] Cf. Amir, en: *Studies Sandmel* (Chico, California 1984) pp. 18-19.
[14] Cf. Hamerton-Kelly, *StPhilonAn* 1991, pp. 55-57.
[15] Cf. Nikiprowetzki, OPhA 23 (París 1965) pp. 13-29.

remitirse al modelo celeste conforme al que Moisés construyó el Tabernáculo (cf. Ex 25,40), nos muestran una de las referencias bíblicas que se prestaron al desarrollo de la teoría filoniana[16]. El alegorismo se encuentra en todas las tradiciones neotestamentarias. Posteriormente se desarrolla de un modo exuberante. Entre los Padres Apostólicos la muestra más llamativa está en algunas secciones de la *Carta de Bernabé (Bern)*. Entre los apologistas del s. II, el *Diálogo con Trifón (Dial)* de san Justino. Los gnósticos valentinianos tratan de apoyar sus especulaciones mitológicas en una peculiar exégesis alegórica de los documentos neotestamentarios. Los teólogos alejandrinos, a partir de Clemente y Orígenes, destacan por su alegorismo. En toda esta trayectoria exegética queda manifiesta la equivalencia de la alegoría con el sentido espiritual o la inteligencia espiritual de la historia bíblica. Los Padres de Alejandría siguieron a Filón en la alegoría. Los Padres de Antioquía prefirieron la tipología. Hace eco toda la Edad Media cristiana. Pero no hay que olvidar la diferencia con el alegorismo pagano. Los cristianos no han tratado nunca a la Biblia como «un discurso engañoso que expresa la verdad por imágenes». Al distinguir la letra y el espíritu, la historia y el misterio, la figura y el cumplimiento, los cristianos no se inspiran en la distinción platónica entre la opinión y el conocimiento verdadero. En el campo cristiano ni los *typiká* o *symboliká* del AT o de la letra evangélica son apariencias engañosas, ni los *alêthiná* (verdaderos) o los *noêtá* (inteligibles) del NT, o de los fines últimos, son ideas o esencias intemporales[17].

A la influencia de la hermenéutica judía de la Biblia y al esfuerzo, ya considerable, llevado adelante por los cristianos para apropiarse de esta Biblia y para comprenderla a la luz de sus propios escritos, se añade la herencia estoica de la interpretación de los poemas griegos. En el caso de un exegeta estoico, como Crisipo, la producción de sentido de las obras poéticas está al servicio de la investigación filosófica. Encuentra en la literatura heredada de los antiguos los «dogmas» de su propia física. La lectura estoica pone la memoria tradicional, acumulada en las obras de los antiguos poetas, al servicio de un pensamiento constituido en otra parte. La lectura de Orígenes, en cambio, con todas sus exigencias intelectuales, se sitúa en el in-

[16] Cf, Clavier, *Studia Patristica* IV (Berlín 1961) pp. 35-40.
[17] Cf. Lubac, *RechSR* 1959, pp. 5-43.

terior de la tradición, para ahondar y completar la enseñanza. Un elemento del relato, o del mandamiento, del AT, elemento hasta entonces oscuro, queda transformado en «signo» claro por una palabra reveladora del NT. El desciframiento de los «signos» escriturísticos, que logra la exégesis tipológica tradicional, es inseparable de una historia de la economía de salvación. Es la que orienta el esfuerzo hermenéutico, como las tesis de la física estoica dirigen la interpretación de los poetas [18].

La oscuridad de algunos textos y el alegorismo de Orígenes

La polémica contra la «mala interpretación» (*parekdokhê*) de los herejes ocupa un puesto importante en sus exposiciones metodológicas y desempeña un papel en la elaboración de su propia teoría hermenéutica. Sin embargo, esta polémica es poco original, al ser sobre todo heredera de argumentos nacidos en las controversias de la segunda mitad del s. II. Reprocha a los gnósticos el ejercer sobre las Escrituras un trabajo de discusión excesivo e inútil. Echa en cara a los exegetas gnósticos el no saber «detener» su cuestionamiento de los textos porque su propia hermenéutica tiene en cuenta la oscuridad de los textos bíblicos (su *asápheia*). Ante la presencia de pasajes absurdos e incomprensibles, pide que el lector creyente se detenga para «esperar» lo que acaso pueda revelarle el Logos iluminador. En un desarrollo conservado en la *Philocalia* 11, se sirve de Ez 34,17-19 (denuncia de los malos rebaños que pisotean el pasto que no quieren y enturbian el agua que no beben) para criticar la actitud de los herejes con las Escrituras. Lo aplica a los que sólo retienen de las Escrituras las partes que consideran útiles en tanto rechazan otras; como es el caso de los que rechazan todo el AT quedándose con sólo el NT (marcionitas) o bien atribuyen una parte del AT a la potencia más excelsa y vinculan el resto a una potencia inferior. Orígenes respeta las partes oscuras de la Escritura guardándolas en su lectura, aun sin comprenderlas. La falta de los gnósticos es no tener esta actitud global de fe en la inspiración divina de todas las Escrituras. La aceptación «una vez por todas» de la acción providencial universal o de la inspiración de las Escrituras es un acto de fe que no admite ninguna derogación. Los gnósticos no sólo desacreditan los pasajes apa-

[18] Cf. Le Boulluec, en: *Origeniana Quinta* (Lovaina 1992) pp. 102 y 112-113.

rentemente absurdos sino que enturbian el agua pura al mezclar las elucubraciones que añaden al construir sus fábulas insensatas a partir de datos escriturísticos oscuros. Al denunciar los peligros que el tratamiento gnóstico hacía correr a las Escrituras, al desacreditar los pasajes que de por sí mismos no dan un sentido útil a la salvación, ha justificado su teoría de la oscuridad deliberada de las Escrituras y su método de interpretación alegórica. Todo puede dar un sentido digno del Dios bueno, con tal de que se busque rectamente o que se sepa detener la búsqueda a la espera de una iluminación eventual[19].

El tema de lo absurdo como reclamo de alegoría es común a las dos teorías de la alegoría. La que va de Celso a Porfirio, Salustio, Jámblico y el emperador Juliano y la de Orígenes. Orígenes da aquí y allí ejemplos de pasajes bíblicos absurdos (la historia de Lot y sus hijas, el holocausto de la hija de Jefté, en general los antropomorfismos que tocan a Dios)[20]. Recusa una comprensión literal de antropomorfismos y metáforas bíblicas, porque en caso contrario el Dios bíblico no sería el Dios de su fe ni la divinidad trascendente a que aspiraba la religiosidad contemporánea, sino un dios mítico de pueblo primitivo. Polemiza contra las interpretaciones que daban pie a objeciones marcionitas o burlas paganas. Rechaza una exégesis literal judía que, buscando entender a los profetas en su propio ambiente, o a lo más en el área del judaísmo, cerraba las profecías a toda posible apertura hacia el misterio cristiano. Frente al grupo de cristianos que, en el interior de la Iglesia, recusaban la interpretación espiritual, asienta su gran principio hermenéutico de que la Escritura no puede decirnos nada que sea indigno de Dios. En consecuencia, lo que parezca indigno o impropio habrá que interpretarlo espiritualmente[21].

2. LA TIPOLOGÍA CRISTIANA

Junto a esa tradición alegórica que hace una lectura simbólica del texto para dar el salto de las realidades terrenas a realidades celestes o ve en las personas y acontecimientos figuras de valores morales, hay una forma de alegoría que encuentra en per-

[19] Cf. Harl, en: *Studies Quispel* (Leiden 1981) pp. 205-217.
[20] Cf. Harl, *Studies Quispel* (Leiden 1981) pp. 209-210.
[21] Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Zunzunegui.* III (Vitoria 1975) p. 47.

sonas o sucesos del AT figuras (tipos) de realizaciones neotestamentarias o aun escatológicas. Se trata de una «tipología» histórica que entiende la continuidad de ambos Testamentos como una línea horizontal de progreso y culminación histórica. Lo mismo que en el alegorismo más genérico hay también ejemplos de una tipología de realidades terrenas y antitipos trascendentes.

El término «typos»

Expresa la marca impresa de un golpe, en hueco o en relieve. En el sentido específicamente cristiano designa una figura profética. San Pablo lo utiliza en este sentido en singular, refiriéndolo a Adán, en Rom 5,14; y en plural, para designar los acontecimientos de la historia de Israel en el desierto, en 1 Cor 10,6. Con el Apóstol el término adquiere un significado hermenéutico. Se trata de una relectura bíblica a la luz del acontecimiento mesiánico y de sus prolongaciones en la comunidad.

La traducción latina de Ireneo, en una alusión a Rom 5,14 (*AH* III 22,3), mantiene y latiniza (*typos*) el término griego. En una paráfrasis de 1 Cor 10,6 utiliza *in figura*. Tertuliano latiniza el término tres veces y otras tres lo traduce por *figura*. Cuando se trata de la Escritura, en particular del AT y de su interpretación cristiana, *sacramentum* corresponde aproximadamente a *typos* en el sentido de figura profética[22].

La exégesis tipológica

La interpretación tipológica constituye la diferencia esencial entre la alegoría judeocristiana y la pagana. Según la interpretación judía de la historia, el comienzo de los acontecimientos históricos queda en la voluntad de Dios, que se revela a sí mismo en un proceso histórico. Aquí no encontramos una mera repetición de casi los mismos sucesos, sino hechos de Dios, que actúa de modo soberano. La persona que los narra, más que un intérprete de acontecimientos observados, es un testigo de las actuaciones de Dios. Cada suceso en el curso de la historia contribuye al destino que Dios ha determinado para este mundo, por lo que cada acontecimiento tiene un significado ulterior que no es sin más aparente. El plan divino de salvación del mundo

[22] Cf. Hamman, en: *Mélanges Bastiaensen* (Steenbrugge 1991) pp. 138-141.

se revela en la historia del pueblo judío y alcanza su culminación con la venida del Redentor, pero aún antes de esta realización Dios ha permitido atisbar las líneas básicas de su plan, reveladas en distintos anuncios y prefiguraciones. La interpretación cristiana difiere constantemente por su componente «mesiánico» de cualquier clase de interpretación pagana[23].

La tradición cristiana, convencida desde el comienzo de que Cristo era el cumplimiento de las promesas de salvación del AT, la Palabra definitiva del Padre (Heb 1,1), de que los profetas predijeron sobre todo lo referente a Cristo (1 Pe 1,9-12), predicó la Escritura tratando de mostrar que el plan de Dios allí trazado era el que daba su sentido teológico a los acontecimientos de Cristo (1 Cor 15,3-5). En su búsqueda de «testimonios» de Cristo en hechos y dichos del AT, se sirvió de los métodos de exégesis de su tiempo, recurriendo también a la explicación alegórica.

Los exegetas cristianos encuentran en el AT figuras (*typoi*) de Cristo. Desarrollan así una línea de exégesis alegórica conocida comúnmente con la designación de «tipología». Puede tratarse de una contraposición en la línea de la historia, como la que desarrolla san Pablo, al referirse a los dos hijos y las dos mujeres de Abraham como figuras de las dos alianzas (Gal 4,21-31). El mismo Apóstol especifica que «están dichas en alegoría» (Gal 4,24). Pudo desarrollarse una terminología para relacionar la figura del AT (*typos*) con la realidad correspondiente del NT (*antítypos*), como hace 1 Pe 3,20-21 al comparar la salvación a través del agua del grupo de Noé con el bautismo cristiano. Aquí hay una relación positiva entre figura y cumplimiento. En otros casos la tipología es por contraste, como hace Pablo en 1 Cor 15,21-22.45-46 y Rom 5,14, al contraponer el primer Adán, persona viva, por quien entró la muerte, y el último Adán, Cristo, espíritu vivificante, por quien llegó la resurrección de los muertos. San Pablo emplea también la tipología moral al presentar la generación israelita del desierto como ejemplo a evitar (1 Cor 10,6-11).

La exégesis patrística se sitúa en la prolongación de la tipología mesiánica de los profetas del AT que han descrito el reino venidero como un nuevo Paraíso, un nuevo Éxodo, un nuevo Diluvio. La tipología escatológica del AT persiste, en particular en san Ireneo y en Orígenes. La tendencia tipológica de Mt es ver las

[23] Cf. Boer, en: *Studia Waszink* (Amsterdam 1973) pp. 18-21.

figuras realizadas en los detalles de la vida terrestre de Jesús. Esta tradición continúa de modo restringido en Jerusalén y en Occidente. La tradición joánica, que las ve más bien cumplidas en los sacramentos de la Iglesia, se ve continuada en las catequesis sacramentales. La aplicación de las figuras del AT a la vida íntima del alma cristiana, apenas indicada en san Pablo y en la 1 Pe, toma un desarrollo extraordinario en la corriente espiritual alejandrina, desde Clemente a Gregorio de Nisa. En el curso de su desarrollo la exégesis tipológica encuentra influencias laterales que modifican y a veces desvían su verdadero carácter. La influencia de Filón, que aparece principalmente en Clemente y Orígenes, luego en san Gregorio de Nisa y san Ambrosio, tiene el gran defecto de dar un sentido simbólico a todos los detalles de la Escritura y de buscar, en la tradición platónica, pero como la exégesis gnóstica, correspondencias entre el mundo sensible y el mundo inteligible. San Justino y, más tarde, san Jerónimo recibirán particularmente la influencia de la exégesis judía, que veía la realización de figuras en acontecimientos del mismo AT. Esta influencia se hará sentir sobre todo en el medio antioqueno y lleva a una reducción de las interpretaciones mesiánicas[24].

Figura y acontecimiento

Encontramos ya en el Pseudo-Bernabé la figura de Isaac ofrecido sobre el altar (7,3). Reconoce antiguas prácticas religiosas judías como figura de realidades cristianas. Así, el chivo emisario es figura de Jesús que tenía que sufrir (7,6-11). La novilla inmolada por los graves pecados es Jesús (8,1-2). Aun dando un sentido moral a la circuncisión y descartando la carnal como engaño de un ángel maligno (9,1-6), reconoce un valor figurativo de la muerte de Jesús en la cruz a la practicada por Abraham con sus 318 siervos (9,7-8). Encuentra tipos de la cruz en Ex 17,8-14 (Moisés con los brazos en cruz) (12,2-3) y Num 21,4-9 (serpiente de bronce) (12,5-7). A su vez el precepto del sábado prefigura el sábado escatológico (15,6-7) o el fin de este mundo y el comienzo del mundo nuevo (15,8); además vincula a la tipología del «octavo día» la celebración cristiana del domingo (15,9). Dios no habita en un Templo material (16,1-3), abocado a la destrucción (16,4-5), sino en el corazón de los cristianos (16,6-10)[25].

[24] Cf. Daniélou (París 1950) pp. 257-258.
[25] Cf. Liébaert (Gembloux 1970) pp. 134-141.

La *Epístola de Bernabé* contiene tradiciones midrásicas (*midrashim*) orientadas a una interpretación alegórica o tipológica, para extraer implicaciones sacramentales: el paraíso y la tierra prometida, tipos del bautismo (6,8-19; 11)[26]:

> ¿Qué dice después?: «Había un río que corría por la derecha y crecían de él árboles espléndidos. Quien coma de ellos vivirá eternamente» [cf. Ez 47,1-12]. Esto significa que bajamos al agua cargados con la mancha de los pecados, pero subimos llevando en el corazón los frutos que son el temor y la esperanza en Jesús, al tenerlos en el espíritu (11,10ab).

Las prescripciones alimenticias enseñan simbólicamente la regulación de la conducta (10). La historia de Israel anuncia y prefigura la encarnación y crucifixión de Cristo (12), así como la formación del pueblo heredero (13).

San Justino

Justino distingue claramente los *typoi*, acontecimientos, personajes, y los *lógoi*, palabras inspiradas (*Dial* 90,2; 114,1). El Espíritu Santo ha hecho a veces que se produzca visiblemente algo como figura de lo venidero (*Dial* 104,1). Los libros de la Ley, desde la creación, caída y diluvio, hasta la entrada en la Tierra Prometida manifiestan ya la presencia del Mesías y sus tipos. Ve ya en el Árbol de la Vida una figura de Cristo (*Dial* 86,1). La tentación de Adán por la serpiente figura la de Cristo por Satán (*Dial* 103,6). Justino es el primero en subrayar el paralelismo entre Eva y María (*Dial* 4-5). Cristo es el nuevo Noé, que por el agua y el madero nos libra del fuego venidero (*Dial* 138,1-3). Los matrimonios de los patriarcas figuran la unión de Cristo y de la Iglesia (*Dial* 134,2). Encuentra así tipos de Cristo y de su Iglesia en la humanidad anterior a la constitución del pueblo escogido y de la antigua alianza.

Las prescripciones rituales y ceremoniales de la legislación mosaica no sólo eran una ley exterior para los incapaces de sobrellevar una ley espiritual. Tenían también la finalidad de prefigurar y preparar los espíritus a las realidades futuras de la Alianza nueva en Cristo. La Ley como tal es figura de Cristo, ley eterna y final (*Dial* 11,2). Lo mismo que el cordero pascual, las otras prescripciones mosaicas son tipos de lo que debía llegar en Cris-

[26] Cf. Prigent (París 1961) pp. 84-127.

to (*Dial* 40,1; 42,4). Sin embargo, a diferencia de Filón, Justino no pretende alegorizar todo el texto de la Escritura. El dominio de las figuras queda limitado a cierto número de episodios o instituciones que ya la tradición anterior interpretaba en relación con el NT, en particular la circuncisión y el sábado. La circuncisión es una figura del bautismo. La circuncisión en el octavo día es figura de la circuncisión verdadera, dada en nombre del resucitado el octavo día (*Dial* 43,2; 41,4). El sábado, cuya práctica no contribuye en nada a la justicia (*Dial* 46,7), figura la cesación del pecado (*Dial* 14,2). La Pascua salvadora de los que estaban en Egipto, de la Sangre de Cristo preservadora de los que habrán creído en él (*Dial* 111,3). En el episodio de la victoria sobre los amalecitas, Cristo es figurado a la vez por la piedra sobre la que Moisés se apoya, por el signo de la cruz de sus brazos extendidos y por el nombre de Josué, que es el de Jesús (*Dial* 90,4). La victoria de Josué sobre los amalecitas es figura de la de Jesús sobre las fuerzas del mal (*Dial* 49,8). La salvación concedida a Rahab por el cordón escarlata es símbolo de la dada a los pecadores por la sangre de Cristo (*Dial* 111,4). Justino ha constituido un *corpus* con las principales figuras que ya existían antes de él, pero dispersadas. Serán recogidas por Ireneo y otros posteriores y constituirán la tradición tipológica de toda la Iglesia[27].

Melitón de Sardes

Melitón interpreta la Biblia con tres métodos –literal, profético y tipológico– conectados entre sí y que reflejan su foco centrado en Cristo. La usa como su fuente inmediata de información sobre los acontecimientos históricos del pasado de Israel. Luego destaca los numerosos lugares dentro del AT en que encuentra proclamada proféticamente la salvación venidera de Cristo. Pero estas dos aproximaciones quedan subordinadas a la tercera y principal. Melitón reconoce en la historia de Israel una prefiguración de la redención definitiva del hombre por Dios. La exposición del *Perì Páscha* sobre los sufrimientos de la comunidad israelita, sus líderes y sus tradiciones los ve como prefiguraciones de la pasión salvífica final de Cristo[28].

La *Homilía Pascual* § 35-45 de Melitón de Sardes trata de las relaciones de los dos Testamentos. El rasgo más saliente de

[27] Cf. Margerie (París 1980) pp. 38-45.
[28] Cf. Knapp, *VigChr* 2000, pp. 353-366.

la homilía es la interpretación tipológica de la Pascua judía, asociada a un marcado antijudaísmo. Cristo es el centro del *Perì Páscha*. Melitón presenta su persona, su naturaleza y su obra en el cuadro de la economía de salvación. Ya Justino (*Dial* 114,1) había hecho de la distinción entre las palabras y los acontecimientos una de las leyes de su exégesis, e Ireneo en su *Demostración* (*Epideixis*) agrupa los *typoi* por un lado y los *lógoi* por otro. Sin embargo, es Melitón quien marca la distinción más claramente. Para él las palabras y los acontecimientos del AT no son sino parábolas y esbozos. Unas y otros están orientados al NT. Por un lado, quedan las palabras, las profecías, que son textos; por otro, los acontecimientos, las figuras, que son hechos. En *HomPascual* § 59 presenta en escueta configuración retórica y en orden cronológico las siguientes figuras del Señor paciente: Abel, Isaac, José, Moisés, David, los profetas. A esta serie conclusa añade en formulación más larga y libre el cordero pascual (§ 60). Siguen (§ 61-65) «las voces proféticas» (Dt 28,66; Sal 2,1-2; Jer 11,19; Is 53,7-8). En § 68 vuelve ligeramente cambiada la misma serie de figuras, en la medida en que se cumplen en Cristo. Aquí se introduce a Jacob y el cordero pascual queda colocado entre Moisés y David. Figuras y anuncios proféticos nos sitúan ante el problema de las colecciones de testimonios, que incluían figuras y textos. Los coincidencias con Bernabé y Justino son excepcionales. Ireneo tiene más en común, pero en ninguna parte da un grupo cerrado de tipos y profecías como Melitón. Más que de una dependencia inmediata parece tratarse de que ambos han tomado de una teología común que tenía su hogar en Asia[29].

Su término técnico para designar las figuras es *typos*. Utiliza *alêtheia* para designar la realidad que corresponde a la figura[30]. Melitón destaca la correspondencia entre el pasado y Cristo al subrayar tres elementos del tipo/realidad: 1) el valor preciso del tipo en su tiempo, 2) la naturaleza escalonada del cumplimiento del tipo y 3) la sobrepujante grandeza de la realidad que niega todo valor de perduración del tipo[31]. Los textos serán ex-

[29] Cf. Perler, en: *Festschrift Quasten* I (Münster Westf. 1970) pp. 256-258.

[30] Lohse, en: *Festschrift Jeremias* (Gotinga 1970) pp. 182-183, ha notado que la fuerte contraposición entre imagen (*eikôn*) o figura (*typos*), por un lado, y verdad (*alêtheia*), por otro, no está atestiguada en el s. II sino en el gnóstico Tolomeo y en Melitón.

[31] Cf. Knapp, *VigChr* 2000, pp. 368-374.

plicados por el Evangelio; los hechos serán cumplidos en la Iglesia. Al querer mostrar que el misterio de Cristo está preparado en el AT habla primero de prefiguraciones. Hasta aquí Melitón es un testigo de la tipología tradicional. Su contribución original es ser el primero que ve necesario el AT para preparar el NT, pero que considera que, una vez presente el Nuevo, el Antiguo se vuelve inútil. Su gloria queda oscurecida por otra más brillante. Esta visión será recogida por Ireneo y Orígenes. Con Melitón aparece la imagen del esbozo y la estatua. Utiliza la distinción tripartita entre el esbozo (*typos*), el bloque informe (*hylê*) y la estatua (*alêtheia*). Al estadio de la *hylê* corresponde el de la profecía considerada como intermediaria entre la prefiguración y la realidad. Así el AT ha prefigurado y preanunciado al NT que es la realización. El AT tenía su valor como obra de Dios antes de la realización que lo ha dejado caduco (40-44). Este cambio de valor del AT por la aparición del NT es el tema central y original de 41 y 44-45[32]. El cordero pascual del AT ha encontrado su plena realización en la cruz de Cristo y precisamente por ello ha perdido todo valor. El AT era sólo figura y tras la revelación de la verdad ha perdido su razón de ser. Melitón se distingue por estas ideas de otros escritores eclesiásticos del s. II[33]. La *HomPascual* de Melitón se sitúa en el cuadro de la oposición a los judíos y sus perspectivas serán aprovechadas por polemistas cristianos posteriores. Es indudable la influencia literaria de la *HomPascual* sobre Orígenes[34].

San Ireneo

Ireneo es tributario del Presbítero anónimo en su doctrina sobre los profetas (IV 20-21; 25,2; 33,10-14). El Verbo actuó en los profetas, anunciando por su medio su propia venida para los últimos tiempos. Entre las visiones de los profetas, Ireneo hace valer primeramente la del Verbo en diálogo con Moisés. Los profetas no veían cara a cara al Dios Creador –contra lo que suponían los herejes–, sino sólo las «disposiciones» o misterios adoptados por el Verbo de Dios para revelarse al hombre. Lo que el Verbo da a conocer a Moisés, Elías o Ezequiel, con variedad de figuras y caracteres, son la gloria y economías del Padre, como intérprete

[32] Cf. Daniélou, en: *Fs. Cullmann* (Leiden 1962) pp. 282-290.
[33] Cf. Lohse, en: *Fs. Jeremias* (Gotinga 1970) pp. 183-185.
[34] Cf. Daniélou, en: *Fs. Cullmann* (Leiden 1962) pp. 290-292.

suyo auténtico. Entre los actos prefigurativos de los patriarcas figura, en primer lugar, la fe en Dios de Abraham, al oír de Él que todas las generaciones serían bendecidas en él. El parto de Rebeca es profético, pues prefigura con la suerte de los gemelos el futuro de los dos pueblos (judío y cristiano). También llama la atención Ireneo sobre los actos prefigurativos de Jacob que miran a Cristo en relación con su Iglesia; según él, la Escritura da a conocer con multitud de ejemplos el orden de tiempos seguido por Dios para la economía de la salvación. Los profetas vaticinaban por el camino normal de la palabra o también por su experiencia o vivencias martiriales, prefigurándolas en sí mismos [35].

Uno de sus criterios es que han de tener un alcance prefigurativo los hechos inmorales que narra la Escritura cuando son señalados sin ser abiertamente reprendidos. Ireneo se inspira en la doctrina de un Presbítero, que impugnaba una doctrina anterior herética. Su tesis, fundada en el valor prefigurativo de la historia de Lot, debía ir dirigida contra los llamados vulgarmente gnósticos, en particular contra los ofitas y los valentinianos, abiertos al sentido alegórico y a la prefiguración en determinados actos del AT. Para el Presbítero un drama al que cabe otorgar valor prefigurativo no se prueba inmoral. El valor de la letra se subordina a la prefiguración. Es la propia Escritura la que, por el trato que dispensa a los actos en cuestión, señala el camino para su interpretación. El Presbítero aplica este criterio al incesto de Lot con sus hijas (Gen 19,31-38) y a la conversión de la mujer de Lot en estatua de sal (Gen 19,31-38). Lot prefiguraba al Verbo de Dios. Sus dos hijas eran figura de los dos Testamentos y de los dos pueblos: judío y cristiano. La mujer de Lot se presenta como figura de la Iglesia inserta y perseguida en el mundo. Ireneo destaca que la exégesis espiritual de la mujer de Lot sólo conviene a las persecuciones y martirios de la Gran Iglesia [36].

La tipología en Tertuliano

En su interpretación cristiana del AT, *sacramentum* aparece como un término técnico, muy utilizado, en particular para el anuncio del misterio de Cristo y de la Iglesia. Lo que caracteriza la lengua de Tertuliano es la creación de una serie de compues-

[35] Cf. Orbe (Madrid 1996) pp. 291-331.
[36] Cf. Orbe, *Greg* 1994, pp. 37-64.

tos con el prefijo *prae* (*praedicatio, praefatio, praefiguratio, praestructio,* por no hablar sino de los substantivos) para expresar la tipología bíblica[37].

Dos pasajes de Tertuliano, *Adversus Iudaeos* X y *Adversus Marcionem* III 18, entre sí dependientes y complementarios, nos ofrecen una lista de tipos, incompleta pero paralela, con unas notas introductorias fundamentales sobre la tipología, donde no faltan contactos expresivos con Melitón, *HomPascual* § 57-58. Fundamenta la pasión de Cristo con el cumplimiento de la Escritura. El motivo por el que el «sacramento de la pasión» fue anunciado en un lenguaje escondido fue, por un lado, prevenir del escándalo, que habría de darse en una predicación abierta, y, por otro, el ocultamiento del misterio, para que la dificultad de comprensión obligase a buscar en Dios la gracia del conocimiento. Esta concepción peculiar se aclara desde la polémica contra los judíos, para quienes la cruz era un escándalo (1 Cor 1,23; Gal 5,11), y a quienes quedó negada la gracia de la comprensión de la Escritura (Lc 24,25; Hch 28,25-29)[38].

San Cipriano de Cartago

San Cipriano está en la tradición de interpretación bíblica de Tertuliano, que parece haber sido menos liberal en su uso del método alegórico de interpretación de la Escritura que la mayor parte de los antiguos escritores cristianos. Hay que notar que Cipriano no sigue ciegamente a Tertuliano, sino que muestra una notable independencia en su selección y uso de los textos bíblicos.

Tal interpretación de los acontecimientos bíblicos es bastante característica del ámbito exegético en que está inserto san Cipriano. La polémica antijudaica obligaba a estos autores a la lectura del AT en clave cristológica, en tanto que la exigencia de contrastar el alegorismo exagerado de los gnósticos les orientaba hacia la letra del texto bíblico, si bien cierta carencia en el estudio del plano literal podía abrir camino a tipologías arbitrarias[39].

Una confrontación de los tipos señalados por Melitón con los utilizados por *Bernabé*, Justino, Ireneo, Tertuliano y Cipriano muestra un desarrollo progresivo de tipos de la pasión de Jesús.

[37] Cf. Hamman, en: *Mélanges Bastiaensen* (Steenbrugge 1991) pp. 141-144.
[38] Cf. Perler, en: *Fs. Quasten* (Münster 1970) pp. 258-260.
[39] Cf. Kaczmarek, en: *Studia Patristica,* XXI (Lovaina 1989) p. 263.

Pese a la identidad del tema, las diferencias entre los tres primeros son tan grandes que parece que hay que excluir una dependencia inmediata. También es muy improbable la utilización de una colección común de *Testimonia* que contuviese tales tipos. Es más amplio el acervo de tipos que tienen en común Melitón e Ireneo, aunque los tipos no coinciden ni siempre ni exactamente. Ambos contactan estrechamente en la discusión y formulación básica de la utilización tipológica de la Biblia, pero hay que hablar más bien de una postura teológica común y del seguimiento de una tradición arraigada en el cristianismo asiata del s. II[40].

Tipología y alegoría en Clemente Alejandrino

La exégesis de Clemente está en armonía con las de Justino e Ireneo. Como ellos, hace uso de la tipología en un contexto también fundamentalmente antignóstico (lo que no le evita algunas contaminaciones) y con la misma convicción sobre la unidad de la economía de salvación en los dos Testamentos, pero, a diferencia de Ireneo y Justino, pone al servicio de la exégesis cristiana a Filón de Alejandría y al simbolismo helénico, y recurre también a la apocalíptica judeocristiana. Para Clemente la expresión simbólica pasa a ser un lenguaje secreto destinado a preservar las cosas sagradas de la mirada profana (*Stromata* IV 4,19,3-20,1). El sentido de las Escrituras queda así escondido para estimular nuestra búsqueda al esconder la verdad bajo un velo y para evitar el daño de los que podrían entender mal lo dicho por el Espíritu (*Strom* VI 15,126,1). Clemente inserta la tipología escriturística en el cuadro más general del simbolismo helenístico. Las figuras del AT son desveladas en Jesucristo. Aún después de Cristo hay un sentido escondido en la Escritura, que ya no es el tipológico sino el que lleva a la gnosis del misterio, la revelación de las cosas celestes. Clemente distingue ambas exégesis y las pone en relación con dos grados de la enseñanza cristiana. El conocimiento del sentido de las figuras corresponde a la catequesis común. La exégesis apocalíptica da acceso a la gnosis para los perfectos. Ve estos dos grados de enseñanza en 1 Cor 3,2 y Heb 5,12-6,1 y remitiendo al Pseudo-Bernabé (*Strom* V 10,60-64)[41].

[40] Cf. Perler, en: *Fs. Quasten* (Münster 1970) pp. 257 y 262-263.
[41] Cf. Margerie (París 1980) pp. 93-101.

Clemente hace uso de una alegoría que difiere profundamente de la tipología profética. Su aplicación de la alegoría va principalmente a la vida interior. Esto le distingue tanto de la tipología cristiana primitiva como de la alegoría filoniana. La tipología cristiana primitiva tomaba las cosas del AT como figuras de Cristo o del porvenir escatológico. La alegoría filoniana veía representaciones de la naturaleza del mundo o del hombre; es preferentemente «física». La de Clemente trata de la vida espiritual y de la ascensión mística[42].

Orígenes

Hay que tener en cuenta que el sentido espiritual origeniano integra una visión platónica del universo en la que la naturaleza visible es símbolo de la invisible. Por lo tanto, todas las cosas tienen un aspecto corpóreo, sensible, accesible a la masa de los simples, y otro espiritual, místico, que sólo conocen los iniciados, los perfectos. En esta visión platónica las *aisthèta* son figura de las *noetà*, más que las *historikà* de las *pneumatikà*. Como Filón, Orígenes interpreta a menudo los datos escriturísticos como alegorías de realidades morales. Los árboles del paraíso son las virtudes. El arca del diluvio es el alma. Agar representa la cultura profana. Sara, la sabiduría. Un simbolismo filosófico substituye a la tipología bíblica.

A la inversa, lo que Orígenes llama exégesis espiritual puede contener elementos que proceden de la exégesis literal. Ha comprendido que el sentido de numerosos pasajes tanto del AT como del NT no es el sentido propio y así no quiere entender como días naturales los siete días de la creación en Gen 1[43].

Por último, integra en el sentido espiritual toda la tipología o analogía entre las acciones de Dios en los acontecimientos, personajes e instituciones del AT y del NT. Orígenes es aquí continuador de Justino e Ireneo y se sabe en la prolongación de la tradición común de la Iglesia. La salida de Egipto figura la liberación bautismal. Josué entrando en la tierra prometida anuncia a Jesús abriendo el paraíso a todos los hombres. La caída de Jericó puede prefigurar el hundimiento del paganismo por la predicación del Evangelio o la destrucción del reino de Satán en

[42] Cf. Méhat, en: Benoit - Prigent (París 1971) p. 234.
[43] Cf. Daniélou, en: *Studia Patristica* I (Berlín 1957) pp. 284-287.

la parusía. La entrada de Josué en Jericó simboliza la entrada de Jesús en nuestro mundo pecador. El Templo de Jerusalén prefigura su Cuerpo. Esta tipología sólo puede ser recibida desde la fe, que es quien proporciona la inteligencia, la gnosis, de la Escritura y de sus misterios. Este elemento tipológico del sentido espiritual es el que toma de Heb y de la estructura ternaria de sombra, imagen y verdad. A la sombra del AT sucede la imagen de Cristo y de su Iglesia, que se consumará en la verdad del Reino. Si la sombra es una, la imagen y la verdad presentan tres aspectos: el ser del misterio cristiano (Cristo-Iglesia), el comportamiento virtuoso que este ser reclama y la consumación de este ser y de este actuar en el Reino escatológico. La tradición posterior explicará este triple aspecto hablando de los sentidos alegórico, tropológico y anagógico, incluidos como subdivisiones del sentido espiritual. La sombra evoca el sentido literal o corporal; la imagen, los dos sentidos alegórico y tropológico; la verdad, el sentido anagógico (*HomPs 38*, II 2: PG 12, 402 A). El Alejandrino distingue el Evangelio temporal y corpóreo, promulgado por nuestro Salvador en la humildad de la forma de esclavo y anunciado por la Iglesia aquí y ahora, y el Evangelio eterno, que promulgará en la segunda venida gloriosa, en la parusía (*PArch* IV 3,13). En realidad es un solo Evangelio, bajo el velo de la letra o contemplado en el cielo en su plenitud. En sí el Evangelio temporal es ya la Verdad y da la posesión de los misterios[44].

Orígenes ha percibido que el procedimiento, sea tipológico o alegórico, en uso entre los cristianos, es el mismo que usan los paganos, pero sabe distinguir entre el procedimiento hermenéutico (*allegoría, tropología)* y el contenido cristiano sacado a luz con ese procedimiento (*anagogê, typos*), aunque luego, en la práctica, considera frecuentemente los varios términos como equivalentes[45].

La línea principal del simbolismo de Orígenes se desarrolla, conforme a la tradición tipológica, en la relación entre el AT y Cristo. El Logos encarnado ha puesto de manifiesto el sentido espiritual de toda la Escritura[46]. A su vez, el evangelio temporal es anagógico al evangelio eterno:

[44] Cf. Margerie (París 1980) pp. 120-124.
[45] Cf. Simonetti, *ASE* 1987, p. 19.
[46] Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Zunzunegui* III (Vitoria 1975) pp. 48-56.

...diremos que el verdadero José, nuestro Señor y Salvador, del mismo modo que puso su mano corporal sobre los ojos del ciego [Cf. Mt 20,34] devolviéndole la vista que había perdido, así también puso sus manos espirituales sobre los ojos de la Ley, que estaban cegados por la inteligencia carnal de los escribas y fariseos, y les devolvió la vista, para que aquellos a quienes el señor desvela las Escrituras [Cf. Lc 24,32] descubran la visión y la inteligencia espirituales de la Ley. ¡Ojalá que el Señor *ponga sus manos sobre* nuestros *ojos* [Cf. Gen 46,4], para que también nosotros empecemos a mirar no *las cosas visibles, sino las invisibles,* no lo que se ve, sino lo que no se ve» [Cf. 2 Cor 4,18], y nos abra esos ojos que no contemplan las cosas presentes, sino las futuras; y nos revele esa mirada del corazón [Cf. Ef 1,18] que permite ver a Dios en espíritu, por el mismo Señor Jesucristo, al cual *la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amen* [Cf. Ap 5,13] (*HomGen* XV 7)[47].

El contraste entre tipología y alegoría

No se puede diferenciar netamente entre «tipología» y «alegoría», como si la «tipología» fuese lo propio del cristianismo y la «alegoría» efecto de una cultura adventicia, el helenismo platónico. Aun admitiendo una distinción de fondo, se pondría en juego una terminología ni escriturística ni tradicional[48]. Además el pretendido esquema lineal del tiempo cristiano (el expresado por la «tipología») no expresa exhaustivamente la naturaleza del tiempo de la Iglesia, caracterizado por su estructura sacramental. La dimensión vertical (la atribuida a la «alegoría») es esencial a todo esfuerzo hacia el conocimiento de Dios, que no puede ser sino analógico y simbólico[49]. Sin embargo, sí puede señalarse una diferencia esencial entre la alegoría y la tipología. La tipología inserta un escalón de más en la escala del ascenso. El camino a lo divino debe ir vía tanto el AT como el NT, no puede ir directamente. El objetivo primario de la tipología es mostrar la unidad de la Biblia. Los dos tropos, alegoría y tipología, coinciden en colocar el significado del texto en el nivel espiritual[50].

La estructura sacramental de la vida cristiana ha sido también un cauce para las explicaciones alegóricas. El nexo entre la explicación de los ritos sacros y la interpretación de las palabras

[47] Traducción de Diaz Sánchez-Cid (Madrid 1999) pp. 303-304.
[48] Cf. Lubac, *RechSR* 1947, pp. 180-226.
[49] Cf. Crouzel, *BLE* 1964, pp. 161-174.
[50] Cf. Hamerton-Kelly, *StPhilonAn* 1991, pp. 59-60.

bíblicas aparece especialmente en el uso del concepto de *mysterion*. Ello nos ayuda a comprender el fondo simbólico de la interpretación paleocristiana de la Escritura. Los ritos litúrgicos, considerados como signos y misterios, nos hacen ver lo fácil que era dar el paso de la letra y la historia a un significado más profundo. Además, el hecho de que la sacramentalidad de los ritos cristianos, y la misma terminología que sirve para expresarla, tenga un origen bíblico nos hace comprender mejor las raíces judeocristianas de la exégesis espiritual de Orígenes. El uso litúrgico de *mysterion* depende del exegético. La exégesis de la palabra ha conducido a una interpretación similar de la liturgia[51].

SUMARIO

El alegorismo era un método de interpretación ya tradicional en tiempos de Filón. Las escuelas filosóficas, sobre todo la estoica, buscaban así sus propias doctrinas en la mitología popular. La alegoría física consideraba dioses y héroes como representaciones de los elementos del universo. La alegoría psicológica los consideraba como partes del alma. Según la alegoría moral, esas figuras indicaban o personificaban vicios o virtudes.

Mediante la interpretación alegórica, Filón presenta su pensamiento filosófico como exégesis bíblica. Recurre a la alegoría para explicar los elementos discordantes del texto bíblico y sobre todo para probar que la religión judía se funda en una sabiduría secreta. La alegoría filoniana transforma las personas de los relatos bíblicos en maneras de ser del alma o en etapas de una evolución espiritual. Lo captado por el sentido literal es figura de nociones intelectuales descubiertas mediante la alegoría. Entre los exegetas judíos de su tiempo sabe de literalistas, alegoristas moderados y extremistas. Por su parte, sostiene que el mundo bíblico se comunica en dos niveles: el del mundo material y el del espiritual. Lo que él busca en el Gen es la descripción de todas las actitudes del alma con relación a Dios: inocencia, pecado, arrepentimiento. Ve en los patriarcas arquetipos de las leyes dadas por Dios a Moisés. Para el judío alejandrino, filosofar es estudiar la Ley de Moisés y ponerla en práctica. Sostiene que no es posible ser un intérprete alegórico de la Ley sin una purificación y una experiencia religiosa previas.

[51] Cf. Studer, *ASE* 1993, pp. 436-437.

Lo más característico de la tradición alegórica cristiana es el hallazgo en el AT de prefiguraciones de lo realizado en el acontecimiento de Cristo y los tiempos cristianos, pero se da también una proyección de modelos trascendentes sobre las realidades terrenas. El alegorismo se encuentra en todas las tradiciones neotestamentarias y posteriormente se desarrolla de un modo exuberante. Los exponentes más significados pueden ser *Bernabé*, Justino, los gnósticos valentinianos, Clemente Alejandrino y Orígenes. En toda esta trayectoria exegética queda manifiesta la equivalencia de la alegoría con el sentido espiritual o la inteligencia espiritual de la historia bíblica.

Orígenes respeta las partes oscuras de la Escritura guardándolas en su lectura, aun sin comprenderlas. Reprocha a los gnósticos el no tener esta actitud global de fe en la inspiración divina de todas las Escrituras. Rechaza una exégesis literal judía que, buscando entender a los profetas en su propio ambiente, o a lo más en el área del judaísmo, cerraba las profecías a toda posible apertura hacia el misterio cristiano. Frente al grupo de cristianos que recusaba la interpretación espiritual, asienta su gran principio hermenéutico de que todo lo que parezca indigno o impropio de Dios en la Escritura habrá que interpretarlo espiritualmente.

Junto a esa tradición alegórica que pasa de las realidades terrenas a realidades celestes o ve en las personas y acontecimientos figuras de valores morales, hay una forma de alegoría que encuentra en personas o sucesos del AT figuras (tipos) de realizaciones neotestamentarias o aun escatológicas. Los exegetas cristianos encuentran así en el AT figuras (*typoi*) de Cristo. Se trata de una «tipología» histórica que entiende la continuidad de ambos Testamentos como una línea horizontal de progreso y culminación histórica. La interpretación tipológica constituye la diferencia esencial entre la alegoría judeocristiana y la pagana.

La *Epístola de Bernabé* contiene tradiciones midrásicas orientadas a una interpretación alegórica o tipológica, para extraer implicaciones sacramentales. La historia de Israel anuncia y prefigura la encarnación y crucifixión de Cristo, así como la formación del pueblo cristiano.

Justino distingue claramente las figuras en acontecimientos o personajes y las palabras inspiradas. En el Gen encuentra tipos de Cristo y de su Iglesia aun antes de la constitución del pue-

blo escogido y de la antigua alianza. Las prescripciones mosaicas son tipos de lo que debía llegar en Cristo. Sin embargo, no pretende alegorizar todo el texto bíblico. El dominio de las figuras queda limitado a cierto número de episodios o instituciones que ya la tradición anterior interpretaba en relación con el NT.

El rasgo más saliente de la *Homilía Pascual* de Melitón de Sardes es la interpretación tipológica de la Pascua judía, asociada a un marcado antijudaísmo. Para él las palabras y los acontecimientos del AT no son sino profecías y figuras orientadas al NT. El AT era sólo figura y tras la revelación de la verdad ha perdido su razón de ser. Melitón se distingue por estas ideas de otros escritores eclesiásticos del s. II.

Una confrontación de los tipos señalados por Melitón con los utilizados por *Bernabé*, Justino, Ireneo, Tertuliano y Cipriano muestra un desarrollo progresivo de tipos de la pasión de Jesús.

Para Tertuliano, el motivo por el que el «sacramento de la pasión» fue anunciado en un lenguaje escondido fue, por un lado, prevenir del escándalo, que habría de darse en una predicación abierta, y, por otro, el ocultamiento del misterio, para que la dificultad de comprensión obligase a buscar en Dios la gracia del conocimiento.

La exégesis de Clemente Alejandrino está en armonía con las de Justino e Ireneo. Como ellos, hace uso de la tipología en un contexto también fundamentalmente antignóstico y con la misma convicción sobre la unidad de la economía de salvación en los dos Testamentos. Entiende que el sentido de las Escrituras ha quedado así escondido para estimular nuestra búsqueda. Las figuras del AT son desveladas en Jesucristo. Aun después de Cristo hay un sentido escondido en la Escritura, que ya no es el tipológico sino el que lleva a la gnosis del misterio, la revelación de las cosas celestes. Clemente distingue ambas exégesis y las pone en relación con los dos grados de la enseñanza cristiana. Su aplicación de la alegoría va principalmente a la vida interior (vida espiritual y ascensión mística), lo que le distingue tanto de la tipología cristiana primitiva como de la alegoría filoniana.

Orígenes integra en el sentido espiritual toda la tipología o analogía entre las acciones de Dios en los acontecimientos, personajes e instituciones del AT y del NT. Hace esto no sólo dentro de una visión platónica del universo, en la que la naturaleza visible es símbolo de la invisible, sino por el mismo traspaso que

hace de la «sacramentalidad bíblica» a la sacramentalidad litúrgica. A la sombra del AT sucede la imagen de Cristo y de su Iglesia, que se consumará en la verdad del Reino. La sombra evoca el sentido literal o corporal; la imagen, los dos sentidos alegórico y tropológico; la verdad, el sentido anagógico. La línea principal del simbolismo de Orígenes se desarrolla, conforme a la tradición tipológica, en la relación entre el AT y Cristo; pero se incrementa con la relación entre los misterios de Cristo, la vida cristiana y la culminación escatológica. Como Filón, interpreta a menudo los datos escriturísticos como alegorías de realidades morales.

Capítulo IV
EL CANON DUAL

ESTUDIOS

L. Abramowski, «Die "Erinnerungen der Apostel" bei Justin», en: *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought* (Londres 1992) XIV: 341-353; K. Aland, «Das Neue Testament in der frühen Kirche», en: *Neutestamentliche Entwürfe.* ThB NT 63 (Munich 1979) 9-25; «Die Entstehung des Corpus Paulinum», en: *Neutestamentliche Entwürfe* (Munich 1979) 302-350; «Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts», en: A.M. Ritter, *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für C. Andresen* (Gotinga 1979) 29-48; G. Aranda Pérez - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria.* IEB 9 (Estella 1996); A.M. Artola - J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*. IEB 2 (Estella 1990); Tj. Baarda, «Διαφωνία - Συμφωνία. Factors in the Harmonization of the Gospels, especially in the Diatessaron of Tatian», en: *Essays on the Diatessaron* (Kampen 1994) 29-47; L.W. Barnard, «Hermas, the Church and Judaism», en: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966) 151-163; *Justin Martyr. His Life and Thought* (Cambridge 1967); J.M. Baumgarten, «The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period», *JStJ* 3 (1972) 7-29; A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'Étude de sa Théologie.* Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 52 (París 1960); D.J. Bingham, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses.* Traditio Exegetica Graeca, 7 (Lovaina 1998); M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [2]1954); M.-É. Boismard, *Le Diatessaron de Tatien à Justin.* EB NS 15 (París 1992); F. Bovon, «Reception apocryphe de l'Évangile de Luc et lecture orthodoxe des Actes Apocryphes des Apôtres», *Apocrypha* 8 (1997) 137-146; St.C. Carlson, «Clement of Alexandria on the "Order" of the Gospels», *NTS* 47 (2001) 118-125; C.H. Cosgrove, «Justin Martyr and the emerging Christian Canon», *VigChr* 36 (1982) 209-232; N.A. Dahl, «The particularity of the Pauline Epistles as a problem in the Ancient Church», en: *Neotesta-*

mentica et Patristica. Freundesgabe O. Cullmann. SpNT 6 (Leiden 1962) 261-271; W.D. Davies, «Canon and Christology», en: *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of G.B. Caird.* Ed. by L.D. Hurst - N.T. Wright (Oxford 1987) 19-36; M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis.* BGBE 9 (Tubinga 1971); D. Farkasfalvy, «The Papias Fragments on Mark and Matthew and Their Relationship to Luke's Prologue: An Essay on the Pre-History of the Synoptic Problem», en: *The Early Church in Its Context. Essays in Honor of E. Ferguson.* Ed. by A.J. Malherbe, F.W. Norris & J. Thomson (Leiden 1998) 92-106; R.M. Grant, «The Bible of Theophilus of Antioch», *JBL* 66 (1947) 173-196; «Scripture and Tradition in St. Ignatius of Antioch», *CBQ* 25 (1963) 322-335; G.M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford 1992); Ch.E. Hill, «Justin and the New Testament writings», en: *Studia Patristica* XXX (Lovaina 1997) 42-48; A. van den Hoek, «Clement and Origen as Sources of "Noncanonical" Scriptural Traditions During the Late Second and Earlier Third Centuries», en: *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993.* Ed. par G. Dorival - A. Le Boulluec. BETL 118 (Lovaina 1995) 93-113; T. Holtz, «Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament», *TLZ* 99 (1974) 19-32; A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée* (Lovaina-Gembloux 1955); B.S. Jackson, «The Concept of Religious Law in Judaism», en: W. Haase (ed.), *Religion (Judentum: Allgemeines; Palästinisches Judentum).* ANRW II 19.1 (Berlín-Nueva York 1979) 33-52; A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens.* SC 167 (París 1971); W. Kinzig, «Καινὴ διαθήκε: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries», *JBL* 45 (1994) 519-544; H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Londres-Filadelfia 1990); G.M. Lee, «Diatessaron and Diapente», *VigChr* 21 (1967) 87; A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion.* BHTh 58 (Tubinga 1979); «Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter», en: *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständis* (Tubinga 1999) 252-279; «Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert», en: *Paulus* (Tubinga 1999) 294-322; A.H.B. Logan, «John and the Gnostics: The Significance of the Apocryphon of John for the Debate about the Origins of the Johannine Literature», *JSNT* 43 (1991) 41-69; R.M. Montgomery, «Freedom within Obedience to the Torah», en: J. Neusner, *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough.* StHR 14 (Leiden 1970) 425-437; Cl. Moreschini, «Note sui fondamenti dell'esegesi di Tertulliano», en: L. Holtz - J.-Cl. Fredouille (eds.), *De Tertullien aux Mozarabes.* I. *Antiquité tardive et christianisme ancien (III^e^-VI^e^ siècles). Mélanges offerts à J. Fontaine* (París 1992) 111-118; J. Neusner, «The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period», *JStJ* 4 (1973) 56-64; H. Paulsen, «Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung

des Kanons», *VigChr* 32 (1978) 19-52; M. Pérez Fernández, «La herencia de la Biblia hebrea (II). El caso paradigmático de Marcos», en: A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba-Madrid 1991) 99-120; C. Peters, *Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen - und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung.* OChA 123 (Roma 1939) 105-121 y 196-200; W.L. Petersen, «Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ἀπομνημονεύματα, *NTS* 36 (1990) 512-534; *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship.* SpVigChr 25 (Leiden 1994); B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne.* BCNH. Études, 4 (Quebec-Lovaina 1997); P. Prigent - R.A. Kraft, *Épître de Barnabé.* SC 172 (París 1971); C. Romaniuk, «Le Livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament», *NTS* 14 (1967/68) 498-514; S. Safrai, «Oral Tora», en: S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages.* I. *Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates.* CRINT II/3 (Assen-Filadelfia 1987) 35-119; J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos.* IEB 7 (Estella 1998); W. Schneemelcher, «Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts», *ZKG* 75 (1964) 1-20; M. Simonetti, «La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochia», en: J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou* (París 1972) 197-207; D.M. Smith, «When Did the Gospels Become Scripture?», *JBL* 119 (2000) 3-20; St.S. Taylor, «Paul and the Persian Sage: Some Observations on Aphrahat's Use of the Pauline Corpus», en: C.A. Evans - J.A. Sanders (eds.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition.* JSNTS 154 (Sheffield 1998) 312-331; J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993); R. Trevijano, «La obra de Papías y sus noticias sobre Mc y Mt», *Salmant* 41 (1994) 181-212; C.M. Tuckett, «Synoptic Tradition in the Didache», en: J.M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif.* BETL 86 (Lovaina 1989) 197-230; A. Velasco, *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica,* I. BAC 349 (Madrid 1973).

1. TORÁ ESCRITA Y TORÁ ORAL

La tradición oral

El significado básico del término *Torah* en hebreo bíblico es «instrucción» (en plural, con un significado más específico, «instrucciones» o «leyes»). El uso del término derivó hasta llegar a implicar el Pentateuco en particular y aun la entera Biblia hebrea: la Torá escrita, pero siguió usándose para designar las enseñanzas de los sabios, se refieran o no a la Torá escrita. Sabios

prominentes de la generación de antes y después de la destrucción del Segundo Templo reconocieron dos *Torot*, uno escrito y otro oral[1].

Los sabios sólo consideraban como textos fijos las palabras de Dios habladas a Moisés y los profetas y asentadas en el Pentateuco y los libros proféticos de la Biblia. Sin embargo, había una larga tradición de escribir libros desde el comienzo del período del Segundo Templo. Los autores de Esd y Neh, y especialmente 1-2 Cr, tenían delante el Pentateuco y los Profetas editados en escrito y, al escribir, los comentaron de modo semejante a la posterior Torá oral. Posteriormente se escribieron libros, como el *Apocalipsis de Esdras*, en círculos próximos a los sabios; libros que exponen y desarrollan lo que aceptan como Escrituras establecidas.

La existencia de tradiciones orales queda documentada en varios escritos de la época del Segundo Templo. La Torá oral admitía gran diversidad y flexibilidad dentro del encuadre de las actitudes y conceptos generalmente aceptados. Admitida esta variedad, debió de tener un puesto preeminente en la sociedad judía. Si no, resulta difícil de explicar tanto el dominio fariseo tras la catástrofe del 70 d.C. como la continuidad entre los escritos del período del Segundo Templo y las tradiciones conocidas por escritos rabínicos escritos siglos después.

Desde un punto de vista histórico, la Torá oral cubría todos los aspectos prácticos de la vida pública y privada en este tiempo y trataba la serie más amplia posible de cuestiones religiosas y teológicas. Desde una perspectiva literaria, incluía varios géneros: los clasificados como *Midrashim*, *Halakhot* y *Haggadoth*. Hay que añadir a esta triple división otros dos géneros: oración y *Targum*, pues tanto las plegarias como las traducciones de la Biblia al arameo debían ser recitadas oralmente y no leídas de un texto escrito[2]. Esto implicaría que el mismo concepto de Torá

[1] Cf. Safrai, en: Safrai (Assen-Filadelfia 1987) pp. 42-45.

[2] La insistencia sobre la transmisión oral por parte de los maestros fariseos fue consecuencia natural de la canonización de la Torá escrita. La Ley mosaica era final y completa, aunque sujeta a continua interpretación a la luz de la tradición. Cf. Baumgarten, *JStJ* 1972, 7-29. Si bien este principio era manejado con flexibilidad. La memorización era predominante, pero ya existían algunas tradiciones sin rasgos mnemotécnicos, probablemente escritas. Cf. Neusner, *JStJ* 1973, pp. 56-64.

oral fue generado por el deseo de los sabios de preservar la fluidez de su tradición y su apertura a cambio y desarrollo.

La Torá oral abunda en innovaciones en todas las áreas de pensamiento y vida. Aunque haya muchos detalles en la Torá escrita, la Torá oral no sólo puede explicarlos y especificarlos aún más, sino que puede introducir innovaciones substanciales. Desde este punto de vista la Torá oral representa un nuevo desarrollo creativo, que surge de fuentes hondamente religiosas. Los sabios transmisores (tanaítas) y comentaristas (amoraítas) del judaísmo rabínico se vieron transmitiendo tradición a la par que se planteaban nuevas cuestiones, que surgían de las circunstancias cambiantes y de la evolución del pensamiento[3]. Si observamos la tradición farisaica a través de los siglos desde Shammai e Hillel, hemos de hablar de un judaísmo que respondió imaginativamente a crisis tanto de represión política como de presión intelectual. En tanto que la Torá oral se mantiene oral pueden deslizarse inconscientemente nuevas aplicaciones de viejos principios. Las reglas hermenéuticas pueden ayudar, también inconscientemente, a poner en contacto la Torá escrita con las circunstancias cambiantes de la sociedad humana[4].

La existencia de tradiciones orales no sólo es abogada en las tradiciones rabínicas, que atribuyen las más tempranas a los primeros tanaítas, sino que está confirmada por escritos ajenos a esa tradición. En el s. I de nuestra era, tanto Filón y Josefo como la primitiva literatura cristiana reflejan costumbres, comentarios exegéticos, creencias, tradiciones y leyendas, que no se siguen del significado patente de las Escrituras y que tienen paralelos en las tradiciones rabínicas. Estos autores usaban, pues, conscientemente o no, elementos de la tradición oral de los sabios[5].

El canon dual

En la crisis del s. VI a.C., desde la catástrofe del Exilio, los textos sagrados se habían hecho necesarios para el mantenimiento de la identidad de Israel. La Biblia llegó a ser el libro del Pueblo Judío y éste a su vez el pueblo del Libro. La crisis macabea ocasionó una recopilación más delimitada de los libros sa-

[3] Cf. Jackson, en: Haase (Berlín-Nueva York 1979) pp. 44-52.
[4] Cf. Montgomery, en: *Essays Goodenough* (Leiden 1970) pp. 427-429.
[5] Cf. Safrai, en: Safrai (Assen-Filadelfia 1987) pp. 35-52.

grados. La del s. I d.C. reclamó la reafirmación de la identidad judía mediante la definitiva fijación del canon. Sin embargo, los retos de las nuevas situaciones, cambios políticos y culturales, habían reclamado el desarrollo de una Torá oral junto a la escrita. Fueron las tradiciones orales, no siempre conectadas con la Biblia, las que impulsaron desarrollos interpretativos, como los de la Misná y los midrases rabínicos, que, particularmente a partir del 70 y del 135, condujeron a la «rejudaización» de la Biblia propia del judaísmo rabínico. En el judaísmo lo destinado a interpretar el canon, la Torá oral, llegó a ser a su vez «canon».

Hay que constatar que un fenómeno contemporáneo y paralelo se dio en la naciente comunidad cristiana al llegar a ser Cristo, como la Torá oral, la clave para interpretar las Escrituras[6]. Estructuralmente se encuentran en paralelismo funcional la Torá oral de los rabinos y el Evangelio de los cristianos. Una y otro filtran, reinterpretan, completan la Torá escrita o el AT respectivamente[7]. La soberana libertad de comprensión de la Escritura por Jesús se expresa en que su palabra y obra no son resultado de la explicación de la Escritura, sino a la inversa: la explicación válida de la Escritura se sigue del hacer y decir de Jesús (cf. Mc 1,22)[8]. El Reino de Dios que Jesús predica no rompe con el judaísmo de su tiempo, sino que continúa la línea Ley-Profetas-Sabios con un espíritu profético y apocalíptico, en tanto que los tanaítas, siguiendo la tendencia de los fariseos y escribas del tiempo de Jesús, elaboran un sistema hermenéutico que contempla la misma secuencia de libros bíblicos como Escritura sagrada y como tal ya cerrada[9].

La Sagrada Escritura ha nacido en una comunidad de fe bajo la guía del Espíritu Santo. En un estadio posterior ha sido esa misma comunidad de fe, bajo la acción del mismo Espíritu, quien reconoce esa Escritura como canónica y normativa. Tanto en la comunidad judía como en la cristiana se manifiesta la convicción de que determinados escritos son normativos para la fe y la vida de la comunidad. La conciencia de una literatura normativa se acentúa en momentos en que está en peligro la identidad religiosa de la comunidad[10].

[6] Cf. Davies, en: *Studies Caird* (Oxford 1987) pp. 19-36.
[7] Cf. Pérez Fernández, IEB 9 (Estella 1996) p. 446.
[8] Cf. Holtz, *TLZ* 1974, col. 29.
[9] Cf. Pérez Fernández, en: Piñero (Córdoba-Madrid 1991) pp. 118-119.
[10] Cf. Sánchez Caro, IEB 2 (Estella 1990) pp. 75-83.

Podemos notar, además, un par de contrastes significativos. El judaísmo rabínico se adelantó a la Iglesia en la delimitación de un canon, restringido a los libros hebreos, en tanto que el antiguo cristianismo mantuvo como Escrituras libros griegos de los LXX[11]. A su vez el cristianismo primitivo precedió al judaísmo misnaico en la fragua de su propia tradición oral. Bastante antes de la recopilación de la Misná había concluido la composición escrita de las tradiciones de y sobre Jesús que se integraron en el canon del NT. La existencia de una Escritura lo mismo que la de un canon implica la existencia de una comunidad religiosa que confiere rango y autoridad a ciertos textos porque considera que le son propios por tratar de Dios en su relación con los seres humanos[12].

El judaísmo rabínico puede, pues, ser definido como la religión de la doble Torá: la Torá escrita y la Torá oral, al igual que el cristianismo es la religión de los dos Testamentos[13].

La denominación: Antiguo y Nuevo Testamento

Aunque en las obras de Justino la contraposición entre la antigua y la nueva *diathêke* juega un papel prominente, nunca usa el término como título de libro. Lo mismo ocurre en Ireneo. Como título de libro no está atestiguado hasta fines del s. II, cuando aparece casi simultáneamente en Alejandría (Clemente y, poco después, Orígenes) y África del Norte (Tertuliano). El desarrollo de un canon específicamente cristiano de las Escrituras contrapuesto a un canon judeocristiano debe de haber precedido o acompañado la difusión de estos títulos. Marción desempeñó un papel importante en este proceso. Fue probablemente quien dio a su «Evangelio y Apóstol» el título de NT. Para Marción las dos colecciones de Escrituras eran dos entidades separadas y desvinculadas: eran respectivamente las *diathêkai* escritas, la del Dios Creador y la nueva del Dios desconocido. A esta última la tituló *Kainê diathêke*. El término debió de popularizar-

[11] Sab es conocido por todos los autores del NT y desempeña un papel particular en los escritos paulinos. Pablo ha releído la historia de la creación y de la caída del hombre más que en los libros históricos del AT por intermedio de las reflexiones teológicas del autor de Sab. Cf. Romaniuk, *NTS* 1967/68, pp. 498-514.

[12] Cf. D.M. Smith, *JBL* 1974, p. 4.

[13] Cf. Trebolle (Madrid 1993) p. 113.

se entre los cristianos aún antes de que el canon «ortodoxo» cobrase forma definitiva. El hecho de que la denominación no se encuentra ni en Justino ni en Ireneo muestra que al principio los intelectuales católicos la esquivaron. Posteriormente fue adoptada, con cierta reluctancia, por teólogos como Tertuliano, Orígenes y Agustín. Una vez desarrollado el concepto de canon bipartito, los teólogos de la Gran Iglesia acabaron cayendo en la cuenta de que esa división marcionita de la Biblia podía entenderse no sólo en un sentido antijudío, sino también en un sentido antimarcionita. Servía para subrayar, frente a Marción, la continuidad entre la antigua alianza y la nueva, y, frente a los judíos, la discontinuidad[14].

2. EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Composición y recepción de los libros del Nuevo Testamento

El reconocimiento como vinculante de la entera colección de 27 escritos, tal como la tenemos en el NT, fue cuestión de siglos. La primera vez que se proclamó la validez de esa colección para toda una provincia eclesiástica fue en Egipto el 367 y el Occidente cristiano hizo suya esta declaración de san Atanasio en los decenios siguientes. Sin embargo, en otras provincias eclesiásticas el reconocimiento oficial se demoró muchos decenios y aun siglos, por la dura resistencia contra la aceptación de algunos de estos documentos, como el Ap, o porque se quería mantener la inclusión de otros que la Iglesia oficial había ya excluido. Los escritos incluidos en el NT fueron compuestos entre alrededor del 50 y el 130/140 d.C. Los primeros fueron las cartas de Pablo y los últimos Jds y 2 Pe. Los evangelios fueron redactados entre poco antes del 70 (Mc) y los años 90/95 (Jn). Ésta es la opinión más común entre los estudiosos del NT de todo el mundo sin diferencia de confesión ni posición teológica.

El reconocimiento de sólo cuatro evangelios canónicos se llevó a cabo mediante un proceso selectivo. En lo que atañe a la colección de cartas paulinas, hubo un trabajo consciente de edición. El panorama del canon neotestamentario comienza a precisarse en la segunda mitad del s. II. Cuando la tradición oral

[14] Cf. Kinzig, *JBL* 1994, pp. 528-544.

empieza a hacerse sospechosa e incontrolable se impone la necesidad de escritos que transmitan fielmente esa tradición. No parecen haber sido factores decisivos para la formación del canon ni la reducción marcionita (a sólo Pablo y Lc mutilados) ni una ampliación preconizada por el movimiento montanista de la nueva profecía. A fines del s. II san Ireneo, el primer teólogo del canon neotestamentario, defiende expresamente la canonicidad de los cuatro evangelios y trata de fundamentar teológicamente ese número (*AH* III 11,8-9). Reconoce las Paulinas, incluso las Pastorales. Confirma la canonicidad de Hch y acepta Ap, 1 Pe y 1 Jn. El llamado Canon de Muratori nos ha proporcionado fragmentariamente la lista de los libros reconocidos, probablemente por la iglesia de Roma, a fines del s. II: los cuatro evangelios (pero con una defensa expresa de Jn), las Paulinas, incluso las Pastorales, Hch, Ap, 1-2 Jn y Jds. Faltan Heb, Sant, 1-2 Pe y acaso 3 Jn, en tanto que se acepta –aunque como discutido– *ApocPe*. Descarta, por ser obra reciente, el *Pastor* de Hermas y otros libros por ser composiciones heréticas. Clemente Alejandrino reconoce los cuatro evangelios canónicos, las Paulinas, Hch, Ap, Heb y algunas cartas católicas; pero cita también, entre otros, *EvHeb, EvEg* y la *Carta de Bernabé*[15].

Hacia el 200 lo único que había obtenido reconocimiento universal en la Iglesia eran los cuatro evangelios y las cartas de Pablo. Las otras partes del NT habían sido recibidos por una serie de comunidades o por territorios eclesiásticos particulares, pero no habían sido reconocidos generalmente como Sagrada Escritura.

Cuando ya en el s. IV Eusebio de Cesarea compone su catálogo de los escritos del NT debió de contar con listas anteriores, pero que no coincidían entre sí y de ahí sus vacilaciones:

> Llegados aquí, es razón recapitular los escritos del *Nuevo Testamento* ya mencionados. En primer lugar hay que poner la tétrada santa de los *Evangelios*, a los que sigue el escrito de los *Hechos de los Apóstoles*.
>
> Y después de éste hay que poner en lista las *Cartas* de Pablo. Luego se ha de dar por cierta la llamada *I de Juan*, como también la *de Pedro*. Después de éstas, si parece bien, puede colocarse el *apocalipsis de Juan*, acerca del cual expondremos oportunamente lo que de él se piensa.

[15] Cf. Sánchez Caro, IEB 2 (Estella 1990) pp. 95-100.

Éstos son los que están entre los admitidos. De los libros discutidos, en cambio, y que, sin embargo, son conocidos de la gran mayoría, tenemos la *Carta* llamada de *Santiago*, la *de Judas*, y la *II de Pedro*, así como las que se dicen ser *II* y *III de Juan*, ya sean del evangelista, ya de otro del mismo nombre (*Historia Eclesiástica* III 25,1-3)[16].

Según narra Eusebio de Cesarea a comienzos del s. IV la mayoría de las iglesias había aceptado Sant, Jds, 2 Pe y 2-3 Jn, pero otras lo contradecían. Ap (*HE* III 24,18; 25,4; VII 25,1) y Heb (*HE* II 17,12; III 38,1-3) eran libros muy discutidos. Oriente descartaba Ap y Occidente Heb. Según recoge Eusebio, a mediados del s. III el obispo Dionisio de Alejandría contaba que algunos habían rechazado del todo el Ap por diversas razones, particularmente por enseñar un reino terrestre de Cristo, y además lo atribuían al archihereje Cerinto (*HE* III 28,3-4; VII 25,2-3). Dionisio no quiere ir tan lejos, porque sabe que otros lo tenían en gran consideración; pero por contenido, estilo y vocabulario descarta que su autor pueda ser el mismo que el de Jn (VII 25,4-27). La prevención occidental contra Heb, hasta el s. IV y aún más tarde, se debía a su aparente rechazo de una penitencia posbautismal[17].

Por otra parte, Eusebio sabe de otra media docena de escritos[18], que han quedado fuera del NT, que contaban con plena consideración eclesiástica en territorios grandes o pequeños[19].

Las primeras citas de escritos neotestamentarios

En la *Didakhé* hay cuatro veces citas de dichos del Señor[20]. La llamada *1 Clemente* (*1 Clem*), que es de en torno al 96, por el tiempo en que se compuso Ap, cita una vez Rom y Heb, tres 1

[16] Traducción de Velasco (Madrid 1973) pp. 163-164.

[17] Cf. Heb 6,4-8; 10,26-31; 12,16-17.

[18] *Hechos de Pablo, El Pastor, Apocalipsis de Pedro, Epístola de Bernabé, Doctrinas de los Apóstoles, Evangelio de los Hebreos.*

[19] Cf. Aland, (Munich 1979) pp. 9-12.

[20] *Did* 8,2; 9,5; 14,3; 15,3-4. Entre la primera y la última de las citas señaladas se constata el paso de la tradición oral a un evangelio escrito, probablemente Mt. La tercera, que atribuye al Señor un dicho del AT, nos hace ver un proceso frecuente en el cristianismo primitivo. Sin embargo, Tuckett, en: Sevrin (Lovaina 1989) pp. 197-230, sostiene que los paralelos con el material sinóptico en Did 1,2-2,1; 11,7; 13,1; 16,1.3-6.8 presuponen los evangelios de Mt y Lc ya concluidos.

Cor y acaso (pues se trata también de textos del AT) una vez 1 Pe y Hch. Aparte de paralelos más lejanos, ofrece también un par de referencias a combinaciones de textos evangélicos (*1 Clem* 13,2; 46,7-8), que podrían provenir de tradiciones orales o apócrifas. Ignacio de Antioquía no debió de encontrar satisfactoria la cita de textos en su argumentación contra herejes y prefirió apelar a los acontecimientos cardinales reveladores de la historia cristiana, no al AT. Puede decirse que valuó la Tradición más que la Escritura. No le importa mucho si la doctrina ha sido transmitida de forma oral o escrita. En las circunstancias en que escribió tendería a tratar la Escritura como Tradición y la Tradición vendría a cristalizar como Escritura[21]. En la *Carta de Bernabé* no hay sino un texto (4,14 = Mt 28,14) que pueda entenderse como cita directa del NT, y aun esto es discutido.

La identificación y la valoración de las citas de las cartas paulinas y de los evangelios precisa de un método muy limado hasta mediados del s. II. Aun en Justino es asunto muy complicado la verificación de sus datos a partir de las *Memorias de los Apóstoles*. Sólo con Ireneo comienza una nueva época. Ahora ya se puede hablar de citas en sentido moderno, sea de las paulinas, sea de los evangelios[22].

Los evangelios

El AT y «el Señor», e.d., la tradición sobre Jesús, sea en su formulación escrita como un evangelio, o el grado anterior a un evangelio, sea en forma oral, han determinado los comienzos de la teología[23]. Cuando a Ignacio de Antioquía se le objeta que no van a creer al Evangelio, e.d., al mensaje doctrinal del mismo Ignacio, si no queda confirmado por el AT, responde a sus adversarios que así es. Explica que los documentos originales de Jesucristo son su cruz, muerte y resurrección y la fe resultante (*Filadelfios* 8,2). Cristo es la puerta al Padre por la que entran los patriarcas, profetas, apóstoles e Iglesia (9,1), pero el Evangelio tiene algo especial: la venida del Redentor, su pasión y resurrección. Si el anuncio de los profetas estaba orientado a Cristo, el Evangelio es la culminación[24].

[21] Cf. Grant, *CBQ* 1963, pp. 322-328.
[22] Cf. Aland, en: *Festschrift Andresen* (Gotinga 1979) pp. 31-32.
[23] Cf. Schneemelcher, *ZKG* 1964, pp. 19-20.
[24] Cf. Aland (Munich 1979) p. 21.

Por lo que dice Papías de Hierápolis sobre Mc y Mt, está aún lejos de ver en los evangelios escritos la forma final o canónica de la tradición de Jesús. Como tantos otros antiguos, apela a la tradición oral. Ha recibido de un presbítero anónimo su informe sobre Marcos (Eusebio, *HE* III 39,15), quien, hecho «intérprete» (expositor o comentarista) de Pedro, escribió con exactitud, pero sin orden, cuanto recordaba de los dichos y hechos del Señor. La «composición desordenada» puede ser un reconocimiento del contraste con la coordinación temática de los dichos del Señor (o el orden de los relatos) en Mt[25]. Opinamos que Marcos debió de seleccionar, coordinar y redactar tradiciones evangélicas que se consideraban «petrinas». Por lo que Papías (*HE* III 39,16) dice sobre Mateo deducimos que pudo conocer tradiciones de *lógia* de tipo «Q» y tener noticia de alguna colección previa en arameo o hebreo, que, no sabemos con qué fundamento, atribuyó a san Mateo. Lo que sabe bien es que esa primitiva colección de *lógia* o *chreiai* ha resultado muy diversificada por el uso que han hecho de ellas evangelistas como los autores de Mc y Mt griego (y acaso Lc y algún apócrifo). La omisión de Lc y Jn por Papías, podría deberse a que el de Hierápolis (que se sitúa en cabeza de los testigos de la evolución de la escatología apocalíptica milenarista en la Iglesia antigua) pertenece a una tradición asiata muy judeocristiana, al margen de la paulina y de la reciente difusión por Asia Menor del cuarto evangelio[26].

Lucas, el historiador y el teólogo, parece ignorado por los teólogos de la Antigüedad cristiana durante largo tiempo. Los Padres Apostólicos, y los Padres Apologistas (con excepción de san Justino), conocen tradiciones referentes a Jesús y sin duda a Mt; pero ignoran Lc. Al contrario, lo conocen y utilizan los autores de apócrifos, como el del *Protoevangelio de Santiago*, que le toma escenas enteras. El redactor final de Mc (16,12-18) le coge la escena de aparición a los dos de Emaús y la de la aparición a

[25] Farkasfalvy, en: *Essays Ferguson* (Leiden 1998) pp. 101-104 nota llamativas semejanzas entre el fragmento de Papías sobre Mc y Lc 1,1-4 y concluye que el presbítero informante y Lucas trabajan sobre un mismo modelo de evangelio (basado en testigos oculares, que contiene dichos y hechos de Jesús, ofrece toda la información disponible y es una composición ordenada), porque ambos conocían el de Mateo. Ambos textos vienen de un período que precede al de Papías.

[26] Cf. Trevijano, *Salmant* 1994, pp. 210-212 y 206-207.

los Once. El *Evangelio de Tomás* transmite 7 *lógia* que no conocemos sino por Lc y también el *Evangelio de Pedro* 1-5 coincide en reseñar el diálogo de Jesús con los ladrones. También las *Tradiciones de Matías*, citadas por Clemente Alejandrino, mencionan la frase de Jesús a Zaqueo. El *Evangelio de los Ebionitas* evoca la ascendencia sacerdotal y da los nombres de los padres del Bautista. La *Epistula Apostolorum* conoce la frase de Jesús a la hemorroísa, los relatos de la infancia y la parábola de Lázaro. Por no seguir citando ejemplos del impacto considerable de Lc sobre los autores de la literatura apócrifa cristiana. A su vez los primeros comentarios a Lc aparecen primero en la literatura gnóstica y herética. Marción se apropia del evangelio y los ofitas y los valentinianos especulan sobre él. Los autores ortodoxos llegaron en segundo lugar y se vieron forzados a defenderse, como Julio el Africano, para reconciliar las genealogías divergentes. Orígenes fue el primero en explicar en sentido alegórico y cristológico la parábola del Buen Samaritano[27].

Justino se refiere con frecuencia a escritos que llama las *Memorias de los Apóstoles*, compuestas por éstos o por quienes a éstos siguieron (*Dial* 103,8), los llamados evangelios (*1Apol* 66,3). En *Dial* 106,3 habla de unas «memorias de éste» (que por el contexto sólo puede ser Pedro), que contienen el apelativo de Santiago y Juan, que se encuentra sólo en Mc 3,17. En *Dial* 88,8 cita una expresión característica de Mc 6,3. Trasmite, pues, la misma convicción de que Mc se retrotrae a Pedro; pero independientemente de Papías, por su recurso al término técnico *apomnêmoneúmata*[28].

Una de las muestras de la popularidad del evangelio de Mateo en la Iglesia antigua es que el relato de la vida de Jesús que traza Justino se corresponde con el de Mt (y también con el de Lc salvo 7 capítulos). No cita al cuarto evangelio pero hay ecos de su trasfondo teológico[29].

No podemos excluir que en el conjunto de sus 15 referencias a las *Memorias de los Apóstoles* pueda estar remitiendo ha-

[27] Cf. Bovon, *Apocrypha* 1997, pp. 139-143.

[28] Abramowsky (Londres 1992) p. 353 concluye, del hecho de que Justino conoce a Mc como una trascripción de la predicación de Pedro y distingue entre lo compuesto por los apóstoles lo de sus seguidores, que sus *memorabilia* son nuestros evangelios y no una primitiva armonización evangélica.

[29] Cf. Barnard (Oxford 1967) pp. 53-55.

bitualmente a una armonización de textos evangélicos; pero si bien en los dos primeros siglos cristianos circularon varias armonías evangélicas, comenzando por los mismos Mt y Lc[30], la distinción entre los autores de las *Memorias* y el plural *Evangelios* aboga más bien por su conocimiento separado de los Sinópticos.

Utiliza también tradición oral o de apócrifos: sea directamente sea a través de alguna armonización que incluía ese material. En su descripción del nacimiento de Jesús en una cueva coincide con el *Protoevangelio de Santiago* (*Dial* 78, 5). Su relato del bautismo de Jesús refiere un rasgo prodigioso, un fuego que se encendió en el Jordán, que recuerda el gran resplandor de que habla el *Evangelio Hebraico* citado por Epifanio y el *Diatessaron* de Taciano[31]. El mismo Justino remite ocasionalmente a sus fuentes apócrifas, como la que denominamos hoy *Literatura de Pilato* (*1Apol* 48,3).

Teófilo de Antioquía parece conocer Mt, Jn y Lc, aunque prefiere los evangelios apostólicos de Mt y Jn. Los dichos de Jesús que cita de Mt no los da meramente como dichos del Señor, sino como provenientes del «evangelio o «la voz evangélica» (*A Autólico* III 14,16). En II 22 nos da la primera cita explícita de Jn en la historia del cristianismo, pero queda lejos de estar muy influido por la doctrina del cuarto evangelio. Sitúa al evangelio al mismo nivel, más o menos, que las Escrituras, también profético e inspirado, pero no es exactamente Escritura. Para él la Ley es la autoridad suprema (III 12) y los escritos neotestamentarios de una categoría equivalente al tercer grupo (los «escritos» o «hagiógrafos») del canon judío[32].

San Ireneo de Lyon distingue entre el testimonio de los Apóstoles en los evangelios y Hch y el testimonio de los dichos del Señor, y dedica el libro IV a un tratamiento especial de estos dichos, pero incluye los dichos del Señor en el testimonio apostólico y mira el testimonio de los evangelistas como enseñanza del Señor[33]. Hacia el 200, Ireneo nos describe en *AH* III 1,1 la formación de los evangelios:

[30] Cf. Petersen, *NTS* 1990, pp. 530-532.

[31] Epifanio, *Panarion* 46, 1,9, recuerda que algunos identificaban ambas obras.

[32] Cf. Grant, *JBL* 1947, pp. 185-189.

[33] Cf. Bingham (Lovaina 1998) pp. 97-98.

> Mateo publicó entre los hebreos en su propia lengua un escrito del evangelio, mientras Pedro y Pablo evangelizaban Roma y fundaban la iglesia. Tras la muerte de éstos, Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió él mismo por escrito lo que había sido predicado por Pedro. Por su parte, Lucas, seguidor de Pablo, puso en un libro el evangelio predicado por éste. Después Juan, el discípulo del Señor, el mismo que había reposado sobre su pecho, también él publicó el evangelio cuando residía en Éfeso de Asia.

La noticia sobre Mt pudo haberla leído en Papías. Tampoco identifica el escrito evangélico de Mateo en su propia lengua con nuestro Mt. La sincronía con la fundación de la iglesia romana debe de ser un cálculo de Ireneo. La noticia sobre Mc depende tanto de Papías como del *Prólogo antimarcionita a Mc* (de hacia el 160-180), que daba una novedosa localización cronológica y geográfica de este evangelio, al reseñar que había sido escrito en Italia después de la muerte de Pedro.

Ireneo es el primero de los escritores ortodoxos en utilizar el cuarto evangelio y defender su ortodoxia contra su uso intensivo por los valentinianos y otros gnósticos. Incluye un sumario del intento de la escuela valentiniana de Tolomeo por derivar su teogonía del prólogo de Jn (*AH* I 8,5). Pasando al contraataque, sostiene que fue escrito para refutar los errores dualistas y docetista de Cerinto y antes de él los nicolaítas, a quienes atribuye no sólo lo de Cerinto, sino que añade detalles de los sistemas barbelo-gnósticos y ofitas (*AH* III 11,1), que describe en *AH* I 29-30. Dos versiones del mito gnóstico básico, de notable semejanza con la sección teogónica del *Apócrifo de Juan,* que es fundamentalmente cristiano y está ya influido por ideas joánicas[34].

Clemente Alejandrino († h. 215), según Eusebio (*HE* VI 14,5-7), daba en las *Hypotiposes* una tradición de los antiguos presbíteros sobre el orden de composición de los evangelios. Mt y Lc primero. Daba también las circunstancias de la composición de Mc: los que habían escuchado la predicación de Pedro en Roma exhortaron a Marcos, que había acompañado al apóstol desde tiempo atrás y recordaba bien sus palabras, para que la transcribiese. Marcos lo hizo así y entregó el evangelio a los que se lo habían pedido. Al tener noticia de ello, Pedro no hizo

[34] Cf. Logan, *JSNT* 1991, pp. 41-50.

nada ni por impedirlo ni por impulsarlo. El subrayado de la autoridad apostólica del evangelio canónico mediante el doble recurso de la contemporaneidad y la autorización tácita corresponde a las preocupaciones del tiempo.

La prioridad cronológica Mt - Lc y Mc - Jn señalada por Clemente está en contradicción con el orden Mt - Mc - Lc - Jn dada virtualmente por los otros testimonios patrísticos y llamativamente con el de Orígenes, que dice seguir la tradición. Un intento de solución es la traducción del verbo *prográphein*, no, como se hace comúnmente con un sentido temporal, por «escribir antes», sino con el significado clásico de «publicación oficial» o «difusión pública», lo que encaja con el contexto literario y no choca con el orden de Orígenes[35].

Orígenes, según Eusebio (*HE* VI 25,4-5), refería en *ComMt* I lo aprendido de la tradición sobre los cuatro evangelios, los solos indiscutidos en la Iglesia. Primero se escribió el evangelio según Mateo, antes publicano, luego apóstol de Jesús, quien lo había compuesto en lengua hebrea para los creyentes del judaísmo. El segundo, el según Marcos, que lo hizo como Pedro se lo había indicado, quien por esto le reconoce llamándole hijo en la epístola católica (1 Pe 5,13). Orígenes puede depender directamente de Papías, recogiendo de Clemente la idea de la autorización, que subraya al destacar la intervención positiva de Pedro[36].

Entre las relecturas ortodoxas de datos apócrifos hay unas asociadas a la transmisión de los evangelios canónicos. Las iglesias ortodoxas trataron de justificar la elección canónica de Mt, Mc, Lc y Jn, y para ello no dudaron en extraer de fuentes legendarias o apócrifas. Es una práctica que se remonta al s. II. En esta línea se sitúan en mayor o menor medida Papías, Clemente Alejandrino, el Muratoriano. En este último resulta evidente en el caso de Jn. Un género literario en que se visualiza este proceso es el de los prólogos a los evangelios y a las epístolas[37].

El Diatessaron

El autor, de mediados del s. II, de la 2 Clem cita de una colección de dichos de Jesús, en parte armonizada con Mt y Lc y

[35] Cf. Carlson, *NTS* 2001, pp. 118-125.
[36] Cf. Trevijano, *Salmant* 1994, pp. 202-205.
[37] Cf. Bovon, *Apocrypha* 1997, pp. 143-146.

en parte de la tradición libre de dichos. Se ha señalado que Justino parece apoyarse en colecciones catequéticas de dichos, compuestas sobre la base de textos evangélicos armonizados y que incorporaban dichos adicionales de la tradición no canónica. Se arguye que en sus narraciones evangélicas trasluce el proceso de composición de una armonización de Mt y Lc en un encuadre creciente de escrituras proféticas[38]. Sin embargo, no vemos prueba de que hacia el 150 Justino citase los evangelios según una armonía evangélica, que había incorporado los cuatro canónicos, pero con una forma de texto más arcaica que la atestiguada por nuestros canónicos[39]. Lo que está claro es que, tras su muerte, su discípulo Taciano compuso, aproximadamente entre el 165 y el 180, una armonía completa en la que incorporaba el cuarto evangelio.

El sirio Taciano compuso su armonía en siríaco. El fragmento descubierto en Dura-Europos en 1933, y anterior a la destrucción de la ciudad en el 256-257, nos da la seguridad de que la obra existió también en griego, pero tal texto resulta ser una traducción de un modelo siríaco. También se retrotraen en última instancia a fuentes siríacas las influencias de la armonización en tradiciones occidentales (como es el caso del texto griego del Códice Beza)[40].

Taciano tomó los cuatro canónicos, en el estado redaccional en que estaban a mediados del s. II y material extracanónico de uno o más evangelios judeocristianos[41], y trenzó estas fuentes en un único relato continuo. Cortó dobles, quitó o concilió contradicciones y armonizó pasajes paralelos. En algunas áreas del cristianismo el *Diatessaron* pasó a ser el texto recibido de los

[38] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 349-375.

[39] Es lo que sostiene Boismard (París 1992) pp. 155-157. Se esfuerza por distinguir una «armonía/Justino», usada por Justino, muy difundida. Esta armonía habría sido retocada y completada, por un lado, para formar otra que llama «siro-latina» (escrita en griego, pero pronto traducida al latín y difundida en Occidente); y, por otro, retocada y completada y traducida al siríaco por Taciano hacia el 175. Esta última (*Diatessaron*), traducida al latín, habría pasado también a Occidente mediante profundas transformaciones.

[40] Cf. Peters (Roma 1939) pp. 105-121 y 196-200; si bien Petersen (Leiden 1994) p. 428 cuenta con la influencia de la armonización anterior usada por Justino.

[41] Contiene en efecto algunas tradiciones extracanónicas citadas por otros autores cristianos antiguos y atribuidas por ellos a evangelios judeocristianos. Es, pues, una de las fuentes para recuperar material de estos evangelios.

evangelios. Seguía siéndolo en Siria en el s. V y hasta en el s. IX es citado, directa o indirectamente, por comentaristas sirios. Hay pruebas manuscritas de que entre el s. VI y el XV el *Diatessaron* se difundió por el este hasta Turfan en China y por el oeste hasta Inglaterra[42].

Eusebio (*HE* IV 29,6) es el primero en mencionar a Taciano como el que compuso el *Diatessaron* y en referirse a la obra con este término griego. A diferencia de Eusebio, su traductor siríaco llama a la composición de Taciano «un evangelio». La denominación siríaca más primitiva parece haber sido «el evangelio de los mezclados» (en contraste con la tradición canónica: «el evangelio de los separados»). Los traductores siríaco y latino (Rufino) de la *HE* son los primeros en introducir el término *diatessaron* en estas lenguas. La *Doctrina de Addai* (documento siríaco de h. 400) no da el nombre del autor del *Diatessaron*. Epifanio (*Panarion* 46, 1.8-9) atestigua que algunos denominaban al *Diatessaron* atribuido a Taciano el «[evangelio] según los Hebreos». Las citas que da de este texto muestran: 1) que este «evangelio hebreo», usado por los ebionitas, era una armonía evangélica compuesta a partir de los Sinópticos, 2) que le parecía una versión distorsionada de Mt y 3) que prescindía de las genealogías. Puede que estas coincidencias hayan llevado a Epifanio a confundir dos documentos distintos. Las referencias de Jerónimo a un evangelio hebreo usado por los nazarenos y los ebionitas (*ComMt* 12,13), que él habría traducido del «hebreo» al griego (*ComMt* 6,11; 27,16), muestra obvios paralelos con la descripción de Epifanio. Puede que esté equivocada la distinción moderna entre el *Evangelio de los Ebionitas* (Epifanio) y el *Evangelio de los Nazarenos* (Jerónimo) y que se trate de un solo evangelio judeocristiano, con variantes que se encuentran también en el *Diatessaron*. Teodoreto de Ciro (*Haereses* I 20), obispo de esta pequeña ciudad de Siria del 423 al 457, llama también «un evangelio» al *Diatessaron* compuesto por Taciano y nos dice que, además de los sectarios de su autor, había ortodoxos que lo usaban inocentemente como compendio de los evangelios. Nos cuenta que se encontró con más de doscientas copias en uso en muchas iglesias de lengua siríaca de su diócesis. Es el primero en informarnos de que Taciano, movido por su docetismo, cortó las genealogías; dato confirmado por los testigos textuales de la

[42] Cf. Petersen (Leiden 1994) pp. 1-3.

obra. Por el mismo tiempo Rábula de Edesa atestigua que era la forma en que el evangelio era prácticamente conocido por los cristianos de lengua siríaca. Es llamativo que Ireneo y Clemente Alejandrino mencionen a Taciano, pero no al *Diatesaron*. Con tres excepciones, todas las noticias sobre esta obra proceden de autores griegos de las provincias orientales del Imperio romano.

Las primeras citas del *Diatessaron* provienen del oriente siríaco. San Efrén († 373) escribió un comentario sobre este texto que nos ha llegado sólo en un manuscrito siríaco y dos en versión armenia. También sus sermones e himnos citan el evangelio en la forma del *Diatessaron*, no de los evangelios separados. Las citas evangélicas de un contemporáneo sirio, un poco mayor, Áfrates, «el sabio persa» († h. 350), coinciden frecuentemente con el *Diatessaron*. Es quien, en sus *Demostrationes* I 10, nos informa del dato, confirmado por testigos del texto, de que la obra comenzaba por Jn 1,1.

Aparte de Rufino, en su traducción de Eusebio el primer occidental que lo menciona es Víctor de Capua. En su prólogo a un manuscrito latino del NT (Codex Fuldensis), fechado el 546, donde los evangelios se presentan en composición armonizada de los cuatro canónicos, presenta esta obra que le llegó sin nombre de autor. Duda de que se trate de la armonía de Amonio de Alejandría (una especie de sinopsis mencionada por Eusebio de Cesarea en su *Epistula ad Carpianum* y que tomaba de base el relato de Mt). Aquí en cambio la base es Lc. Estima que es la obra del heresiarca Taciano, pero escrita cuando era todavía discípulo de san Justino, y la llama *diapente*. Las vacilaciones del prologuista muestran que la obra era poco conocida por entonces en Occidente[43]. A la denominación *Diapente* se le ha dado como explicación que Taciano hubiese contado como quinta fuente con un evangelio judeocristiano[44], pero también se ha argüido que puede tener el sentido de «armonía perfecta»[45].

Taciano, que se proclamaba «el heraldo de la verdad» (*Oratio* 17,1), presenta como características de su «verdadera filosofía» (el cristianismo) tres rasgos: su origen divino, su antigüedad y su unidad. Los griegos carecían de unidad. Estaban desunidos, divididos bajo muchos aspectos. Unidad y armonía son lo pro-

[43] Cf. Petersen (Leiden 1994) pp. 35-50.
[44] Cf. Black (Oxford ²1954) p. 201, n. 2.
[45] Cf. Lee, *VigChr* 1967, p. 87.

pio de los cristianos y un criterio de la verdad de su religión. La diversidad y la discordancia son característicos del imperio del mal. Con este trasfondo era imposible que Taciano no prestase atención a la discordancia y diversidad de los evangelios que circulaban en Roma en su tiempo. Las contradicciones entre los cuatro evangelios constituyeron un problema serio para los fieles del s. II. Ortodoxos, como Gayo, no conformistas, como Marción, y críticos paganos, como Celso, no pararon de criticarlos. Esto debió de ser el motivo más importante que le urgió a componer una armonía evangélica[46]. Otro factor a tener en cuenta pudieron ser los métodos de los historiadores antiguos para reconstruir los hechos a partir de informes inconsistentes sobre la base del relato que parecía más fidedigno[47].

El corpus paulino

Al comienzo del *Corpus paulinum* existieron colecciones a las que podían pertenecer 1-2 Cor, Heb, Rom, Gal, Ef y Flp, todo lo demás parece que sólo se integró más tarde. Con toda probabilidad estas primeras grandes colecciones fueron precedidas de pequeñas colecciones. No sólo por la reclamación de Col 4,16 de que se lea esa carta también en la comunidad de Laodicea y a la inversa: que se lea en Colosos la dirigida a Laodicea, sino que también hay que presuponer por razones metódicas que las comunidades paulinas contaron desde el comienzo no sólo con las cartas a ellas dirigidas sino también con las recibidas en comunidades vecinas. Así que hubo desde el principio *corpora* pequeños de diferente amplitud. A partir de varios de ellos crecieron las colecciones primitivas hasta llegar gradualmente al *corpus* general que desplazó a los anteriores. Las diferencias en el orden de las cartas que aquí se encuentran son clara prueba de que desde el comienzo hubo diferentes modelos reunidos de modo diverso. La cita de *1 Clem* 36,2-5 a Heb y sus varias alusiones a Ef, así como la alusión de Ignacio (*Efesios* 12,2) a Ef, reclaman adelantar la presunta datación de Heb y Ef entre los años 80-100 a una fecha por el año 70 por lo menos. Si bien es segura la existencia de «*Ur-Corpora*» paulinos hacia el 90, si no antes, su datación es insegura, como lo es también la fecha de las cartas[48].

[46] Cf. Baarda, en: *Essays* (Kampen 1994) pp. 39-41.
[47] Cf. Petersen (Leiden 1994) pp. 72-76.
[48] Cf. Aland (Munich 1979) pp. 335-337.

La *1 Clem* prueba que a más tardar hacia el 95 había un corpus paulino. En la Roma de entonces se conocían no sólo 1 Cor y Rom sino, por lo menos, también Heb; como lo muestra la comparación entre Heb 1,3-13 y *1 Clem* 36,2-5.

Dadas las circunstancias en que Ignacio de Antioquía escribió sus cartas, cuando iba preso camino del martirio en Roma, no son de esperar muchas referencias a los textos bíblicos (AT) o a la literatura cristiana. Sin embargo, cita expresamente a Pablo en dos lugares, sin particular peso teológico: en su *Carta a los Efesios* (12,2) y en la *Carta a los Romanos* (4,3). Otros cuatro textos[49] muestran que Ignacio, más bien que explicitar categorías teológicas de Pablo, lo que hace es presuponerlas. La argumentación teológica de Ignacio en *Magnesios* 8-9 parece fundada en la de Pablo y la estructura del pensamiento teológico de *Tralianos* 9-10 recuerda expresiones del Apóstol en 1 Tes 4,13-18 y 1 Cor 15,32. Pablo ejerció notable influencia, más implícita que explícita, sobre varios aspectos de la teología ignaciana (cristología, la gracia en conexión con la ética, la importancia de la fe para la vida del cristiano), pese a que, para el aspecto peculiar de la eclesiología (o de la constitución eclesiástica) que más le interesaba a Ignacio, las cartas paulinas no tenían particular relevancia[50].

A su vez, Policarpo de Esmirna recuerda las relaciones del Apóstol con la comunidad de Filipos en tres lugares de su propia *Carta a los Filipenses*[51], que además contiene numerosas alusiones a escritos neotestamentarios y, en particular, a las paulinas. Además de saber de Flp, se puede contar con que estaba familiarizado con 1-2 Cor, Gal, Ef y 1 Tim. Algunas de sus formulaciones muestran resonancias paulinas. No ha reflexionado sobre la teología paulina, pero ha estimado provechoso hacer un uso más frecuente de expresiones paulinas de lo que fue el caso en *1 Clemente* e Ignacio. No hay fundamento para suponer que Pablo había sido olvidado o carecía de importancia en la Iglesia de Clemente, Ignacio y Policarpo[52].

Marción, que nos retrotrae hacia el 140, el Canon de Muratori (que puede reflejar la situación en Roma hacia el 180) y el

[49] *Efesios* 18-20; *Magnesios* 8-9; *Tralianos* 9-10; *Filadelfios* 8.
[50] Cf. Lindemann (Tubinga 1999) pp. 267-273.
[51] *Filipenses* 3,1; 9,1; 11,2-3. En este último hace cita explícita de 1 Cor 6,2.
[52] Cf. Lindemann (Tubinga 1999) pp. 273-279.

P^{46} escrito hacia el 200 son tres testigos documentales (el primero a través de Tertuliano), que no sólo nos informan sobre las cartas paulinas entonces conocidas, sino sobre su orden de colocación en un *corpus*.

Teófilo de Antioquía parece haber conocido una colección de paulinas que incluía, al menos, Rom, 1 y 2 Cor, Ef, Flp, Col y las tres Pastorales. Las consideraba como inspiradas, pero no tan autoritativas como el AT[53].

Testigos posteriores son Ireneo, hacia el 180, y Tertuliano (quien en sus escritos premontanistas nos lleva a antes del cambio de siglo. Otro anterior, pues nos coloca a más tardar hacia el 140, es la 2 Pe (3,15-16); aunque ignoramos cuántas cartas conoce, son por lo menos tres[54].

La recepción del Apóstol

En el NT, fuera de las paulinas, el nombre del Apóstol sólo aparece en Hch y en 2 Pe 3,15. Se tiene la impresión de que Pablo es ignorado por los autores neotestamentarios, que le son posteriores, porque, cuando se habla del paulinismo, se piensa en las expresiones más radicales sobre la Ley y las obras, de Gal y Rom. Sin embargo, en lo que atañe a la integración de gentiles incircuncisos en la Iglesia o la comensalidad de judeocristianos con cristianos gentiles, tanto los Sinópticos como Jn, 1 Pe y Ap suponen ambos problemas como resueltos tiempo atrás. Si Sant parece escrita en reacción a los posibles peligros del paulinismo, podemos ver que lo que preocupa al autor de la carta es que se entienda una fórmula como la de Rom 3,28 prescindiendo del sentido que el Apóstol le da en expresiones como las de Gal 5,1 y 13-22. La asimilación que hace el autor de 2 Pe 3,15 de las cartas de Pablo a «las demás Escrituras» es algo que no se repetirá hasta los tiempos de Marción y el antimarcionismo. Si reconoce que en ellas «hay cosas difíciles de comprender», deja bien claro que no es por culpa del Apóstol sino de lectores incultos y mal formados. Se añade el interés del autor de Hch por la persona y actividad de Pablo, que no tiene paralelo en toda la literatura de los tres primeros siglos. Lucas es además el único autor neotestamentario que recoge substancialmente la enseñanza de Rom

[53] Cf. Grant, *JBL* 1947, p. 184.
[54] Cf. Aland, en: *Fs. Andresen* (Gotinga 1979) pp. 32-36.

3,28 (Hch 13,38-39). Casi todos los escritos de los llamados Padres Apostólicos se alínean en las posiciones de Pablo en cuanto a la Iglesia de los gentiles y no dejan de recoger ideas y frases del Apóstol[55].

No hay que buscar en la Iglesia más antigua una recepción explícita de Pablo en la forma de un comentario de las paulinas. Eran parte de la tradición. Sus expresiones eran citadas y también modificadas de muchas maneras, como los dichos del Señor. Se ha podido notar que la base del pensamiento de Ignacio es paulina. Conocía 1 Cor casi de memoria y se encuentran alusiones a otras paulinas. Toma expresiones paulinas en contextos propios[56]. El primer teólogo que de hecho reelaboró «exegéticamente» las paulinas pudo haber sido Marción (lo que presupone ya una recepción de Pablo por la Iglesia). Es un dato evidente que el desarrollo de la recepción de Pablo no fue lineal, como lo muestran las diferencias dentro de la tradición deuteropaulina (Ef por un lado y 2 Tes o las Pastorales por otro). En el s. II se hicieron más fuertes esas tendencias divergentes. Pablo es reconocido tanto por las herejías como por la ortodoxia, mientras que le son hostiles determinados grupos de judeocristianos. Desde Ireneo la apelación a la teología paulina es un medio evidente de la lucha contra los herejes[57]. Sería falso caracterizar el s. II de la Iglesia cristiana como una época de recepción universal de Pablo, pero sería todavía más equivocado reprochar a la teología del s. II y, en particular, a la Gran Iglesia «el olvido de Pablo». Pablo es citado por numerosos autores como prueba para su propio pensamiento. Es cierto que sus cartas no eran leídas como correctivo o cuestionamiento crítico de la teología propia, sino que se utilizaban más bien para confirmar lo que ya tenía validez en el propio pensamiento. Es más significativo el que, por un lado, en el gnosticismo se observa una utilización específicamente gnóstica del Apóstol y que, por otro, la Gran Iglesia haya apelado igualmente a Pablo en su lucha contra la gnosis y, particularmente, en su contraposición con Marción. Ireneo y Tertuliano fueron los primeros en advertir que no bastaba una apelación formal a Pablo (u otras autoridades), sino que había que esforzarse en la interpretación «auténtica»[58].

[55] Cf. Sánchez Bosch, IEB 7 (Estella 1998) pp. 75-83.
[56] Cf. Grant, *CBQ* 1963, pp. 323-325.
[57] Cf. Lindemann (Tubinga 1979) pp. 1-6.
[58] Cf. Lindemann (Tubinga 1999) pp. 321-322.

Schneemelcher exagera en su juicio sobre los escritores cristianos más antiguos cuando saca la impresión de que dejaron a Pablo intencionadamente de lado. Reconoce que muchos escritores lo valoran en alto grado como apóstol, pero que, en realidad, sus cartas no representan nada. Entiende que se le valoraba como el apóstol de los paganos, el modelo, etc.; pero no se tenía clara idea ni de su obra ni de su teología. Estima que sus cartas parecen desconocidas, al menos no se constata su influjo[59]. Las pruebas de un uso ininterrumpido, ampliamente atestiguado de Pablo, han redefinido la cuestión. No hay que tratar sólo de las discontinuidades entre Pablo y sus intérpretes más tempranos, sino también y a la par de las líneas de continuidad. El horizonte de Pablo está marcado por grandes tensiones (teológicas, hermenéuticas, sociológicas y escatológicas), que él mantiene integradas, aunque no disipadas del todo, «en Cristo». Es un ejemplo clásico de lo que ocurre ineluctablemente cuando un contexto histórico-escriturístico no queda transmitido con sus textos[60].

Pablo ha ejercido las mayores influencias sobre el s. II, aunque ello suscitase grandes problemas. Se añade el sentimiento de que los adversarios teológicos y eclesiales apelaban a Pablo en amplia medida. Tiene importancia sintomática la expresión de 2 Pe 3,16. Pero la afirmación de que los intereses fundamentales de la teología de Pablo perviven por entonces sólo en Marción (en lo que tendría razón Harnack pese a todas las acentuaciones) y, más de lo que se cree, en la gnosis, supone una concepción luterana del paulinismo. Sí podemos reconocer que la renovación teológica dentro de la Gran Iglesia por Ireneo tiene como presupuesto el trabajo teológico de Marción y de la gnosis[61].

La particularidad de las paulinas

El problema teológico planteado por las paulinas no era su pluralidad sino su particularidad. ¿Por qué escritos a iglesias particulares, y en ocasiones concretas, debían ser considerados canónicos y leídos en todas las iglesias? Una respuesta era que,

[59] Cf. Schneemelcher, *ZKG* 1964, p. 9.
[60] Cf. Taylor, en: Evans - Sanders (Sheffield 1998) pp. 315 y 331.
[61] Cf. Aland, en: *Fs. Andresen* (Gotinga 1979) p. 47.

como las siete cartas a las siete iglesias de Ap 2-3, Pablo había escrito en siete cartas a la Iglesia entera. Número que podía proceder de un *corpus* premarcionita sin las Pastorales y contar como unidades 1-2 Cor, 1-2 Tes y Col + Flm. Se encuentra ya en el Muratoriano y reaparece en Cipriano (*Testimoniorum* I 20; *Ad Fortunatum* XI). Como textos probativos de que las siete iglesias representaban a la Iglesia universal se alegaba Is 4,1 y 2 Sam 2,5. La idea de las siete iglesias paulinas, ya sacudida por la inclusión de Heb, se mantuvo largo tiempo por su simbolismo numérico. Desde estas premisas el argumento para la catolicidad de las cartas a iglesias era mucho más fuerte que el correspondiente a favor de las cartas a individuos. Flm es el único ejemplo de carta paulina rechazada explícitamente por su objetivo limitado[62].

Dada la tendencia a dar alcance más general a las cartas paulinas, se explica que en una rama de la tradición primitiva falte toda designación geográfica en Ef 1,1, Rom 1,7 y 1 Cor 1,2. Según suponen estudiosos modernos, las tres cartas estaban al comienzo de una antigua edición del *corpus Paulinum*, pero es una conjetura aventurada. Ya la edición de la colección de cartas implicaba de por sí la importancia general de todas ellas. Hay otro hecho bien establecido con el que vincular las señas generalizadas: 1 Cor, Rom y Ef son las tres cartas con más eco en los escritores cristianos premarcionitas. Es razonable suponer que las tres circulasen en las iglesias antes de la publicación de un corpus paulino. Si circularon en ediciones separadas se pudo prescindir de las señas particulares para hacer las cartas «católicas». Una generalización es inevitable si hay que leer las paulinas como Escritura relevante para la entera Iglesia y no simplemente como documentos históricos. La particularidad de las paulinas apunta a la historicidad de toda teología, aun la del Apóstol[63].

Libros discutidos que quedaron fuera del canon

La *Carta de Clemente a los Corintios* (*1 Clem*) es un documento que estuvo un tiempo integrado en el canon del NT de las iglesias de Egipto y Siria. De hecho son bíblicos 3 de los 6 ma-

[62] Cf. Dahl, en: *Freundesgabe Cullmann* (Leiden 1962) pp. 261-265.
[63] Cf. Dahl, en: *Fs. Cullmann* (Leiden 1962) pp. 266-271.

nuscritos en que nos ha llegado. Se encuentra en Londres en el Códice Alejandrino (= A), con la *2 Clem*, tras el Ap. Su texto en este códice tiene una laguna de 57,7 a 63,4. En Estrasburgo hay un códice en papiro con fragmentos de su versión copta, junto con las cartas de Sant y Jn. En Cambridge se conserva un NT siríaco de 1170, que contiene *1-2 Clem* entre las epístolas católicas y las paulinas[64]. Dionisio de Corinto, h. 170, en carta a la iglesia de Roma recuerda que la carta de Clemente Romano seguía leyéndose en la asamblea litúrgica de Corinto (Eusebio, *HE* IV,23,11).

La *Carta de Bernabé* (*Bern*) es un documento que tuvo mucha recepción en la antigua cristiandad alejandrina. Clemente Alejandrino (s. II-III) la cita varias veces en *Stromata* y, según Eusebio de Cesarea, la comentaba en su obra perdida *Hypotyposeis*, entre las Epístolas Católicas y el *Apocalipsis de Pedro* (*HE* VI 14,1). A mediados del s. III Orígenes cita *Bern* 5,9 y la llama «epístola católica» (*Contra Celso* I 63). Eusebio la colocaba junto a obras de canonicidad discutida, pero personalmente la tenía por espuria (*HE* III 25,1-5). El Códice Sinaítico, también alejandrino y del s. IV, lo añade (junto con el *Pastor* de Hermas) a los libros del NT, tras el Ap. El primer historiador de la literatura cristiana, san Jerónimo (s. IV/V), cita la epístola y la atribuye a Bernabé, pero la coloca entre los apócrifos[65].

En el Códice Sinaítico (s. IV) siguen al NT *Bernabé* y el *Pastor* (desde la *Visión* [*Vis*] I 1 al *Mandamiento* [*Mand*] IV 3,6). El comienzo de la *Vis* V tiene un título particular en el Sinaítico y en las dos versiones latinas. San Ireneo (*AH* IV 20) lo cita como Escritura y esto lo recuerda también Eusebio (*HE* V 8). Clemente Alejandrino da unas diez citas del libro, siempre aceptando su carácter de revelación, pero sin decir nada sobre quién era Hermas. Orígenes cita con frecuencia el libro, que considera muy útil y divinamente inspirado (*ComRom* XVI 4), pero lo separa cuidadosamente de los escritos canónicos y acepta que el lector, si quiere, lo rechace. El llamado *Canon Muratoriano* (fines del s. II) descarta su canonicidad por ser obra reciente, de un herma-

[64] Nos ha llegado también en otros 3 mss. no bíblicos: el Hierosolymitanus (= H) de Bryennios, donde está junto con la *Didakhé*; una versión latina muy antigua (= L), en un ms. del s. XI, junto con otros escritos atribuidos a Clemente Romano, y una versión copta, con una laguna de 34,6 a 42,1, en un códice de Berlín del s. IV/V. Cf. Jaubert, SC 167 (París 1971) pp. 91-93.

[65] Prigent - Kraft, SC 172 (París 1971) pp. 20-24.

no del papa Pío. Lo admite para la lectura privada. Ya en el s. IV, Eusebio (*HE* III 3) recuerda la disparidad que se había dado en su valoración o no como libro canónico. Nota que escritores eminentes lo habían usado y juzgaron útil para la instrucción catequética[66].

San Atanasio, ya en el s. IV, es un protagonista del desarrollo del canon por su lista de libros del AT y NT en su *Carta Festal 39.* Admite en los márgenes del canon al *Pastor* y la *Didakhé,* pero excluye expresamente la *Carta de Bernabé.* Sin embargo, Dídimo el Ciego, su erudito contemporáneo, que está al frente de la Escuela de Alejandría, sigue citando ocasionalmente de la mayoría de los escritos que habían sido citados por Orígenes: *Bern, Pastor, 1 Clem, Did,* Ignacio y *Evangelio de los Hebreos.* Como ya hemos dicho, los códices bíblicos egipcios del s. IV y V contienen todavía alguna de esas obras. Es lástima que no sólo la confrontación con los herejes, sino también las persecuciones hayan contribuido mucho a la pérdida de manuscritos. Cuando la policía imperial reclamaba a algún cristiano la entrega de sus libros sagrados, pudo llegar a ser asunto de conciencia el decidir si entregar, p. e., a Jn constituía un sacrilegio y, en cambio, al *EvTom,* no[67].

3. LOS TESTIGOS DEL CANON

San Justino

Se discute el puesto de Justino en la historia del canon. Según Barnard, si fue Marción (h. 150-160) quien estimuló a la Iglesia a formular su propio canon (h. 175-200), entonces Justino antedata este intento. En cambio Cosgrove juzga que Justino está en el gozne decisivo a mediados del s. II y mueve la cuestión del canon en dos direcciones. Justino consideraba de plena autoridad al AT y las palabras de Jesús, pero sólo lo que enseñó el Logos (en el AT o por Jesús). Representa un paso atrás en la tendencia de la Iglesia del s. II a mirar escritos apostólicos como canon. Considera los evangelios como meros guardianes de la tradición de dichos o de acontecimientos de la vida de Jesús.

[66] Cf. Barnard (Oxford 1966) pp. 151-152.
[67] Cf. Hoeck, en: *Origeniana Sexta* (Lovaina 1995) p. 113.

Acaso excluye las cartas paulinas, reduciéndolas a «escritos interpretativos» en reacción contra el uso marcionita de tal «teología secundaria». Justino avanza la canonización del AT, con pleno desarrollo de la doctrina de la inspiración, y devalúa la autoridad del canon neotestamentario emergente al limitarlo a la enseñanza de Jesús[68]. Esta opinión ha sido cuestionada desde una doble puntualización. Primero que, dada la naturaleza apologética de los únicos escritos de Justino llegados a nosotros, su silencio sobre algunos documentos neotestamentarios no puede entenderse como una devaluación. Segundo, su alta valoración de los apóstoles como los emisarios de Cristo a quienes confió su mensaje de gracia para todas las naciones. Destaca su significado redentor como prenunciado por los profetas (*1Apol* 31,7; *Dial* 42,1; 119,6). Se puede suponer que valoraba los escritos que consideraba apostólicos como parte del cumplimiento del cometido profético de enseñar la doctrina de Cristo a las naciones[69].

Los libros que Justino llama *Memorias de los Apóstoles* muestran coincidencias con los Sinópticos. Hay resonancias del trasfondo teológico de Jn. Conoce el Ap, que atribuye al apóstol Juan. Tiene contacto con las paulinas, 1 Jn y posiblemente 1 Pe, en cambio no hay huella de las Pastorales (un indicio más de su composición y recepción tardía). Que no cite las epístolas directamente podría deberse a que prefiere las palabras del Logos más que las de sus discípulos[70].

La Gran Iglesia, en definitiva, siguió la idea de autoridad apostólica de Marción, pero no en su limitación de los escritos y en su aproximación crítica. Los evangelios ya no son sólo vistos como guardianes literarios, sino como garantes literarios de tal tradición[71].

Atenágoras

Como lo muestra su uso de Mt y Jn, conocía también los relatos, pero no sacralizaba en ellos sino las palabras del Señor.

[68] Cf. Cosgrove, *VigChr* 1982, pp. 209-232.

[69] Cf. Hill, en: *Studia Patristica* XXX (Lovaina 1997) pp. 42-48.

[70] Cf. Barnard (Oxford 1967) pp. 53-63.

[71] Según Cosgrove, *VigChr* 1982, pp. 226-227, éste es el paso decisivo que aparentemente Justino se resiste a dar. Las palabras de Jesús poseen autoridad intrínseca y no precisan ser defendidas apostólicamente.

Para designar los textos bíblicos no usan los términos «testamento», ni «escritura» ni «evangelio» a pesar de ser de uso corriente en la segunda mitad del s. II. Para un cristiano de la época de los Antoninos (hasta h. 180), las Escrituras son los escritos de Moisés y los profetas, no los relatos evangélicos. De todos los apologistas son Taciano y Atenágoras los más reticentes a usar la terminología escriturística. Para éste el estatuto de las citas bíblicas no es el mismo según provengan del AT o del NT. Los oráculos proféticos son la voz de Dios mismo. Jesús se distingue de los profetas en que expresa sin intermediarios el *lógos* de Dios de quien es la encarnación. Pese a ello presenta a veces enseñanzas y preceptos de Jesús como máximas impersonales. En su mentalidad son más la expresión intemporal del Verbo que «palabras» de Jesús el Hijo encarnado. A su vez los escritos de Pablo no corresponden ni a los *prophetica* (expresiones del Espíritu por medio de los profetas) ni a los *evangelica* (expresiones del Verbo en la persona de Jesús), sino a los *apostolica* (el testimonio de los que han conocido al Verbo). Los libros evangélicos no han adquirido todavía el estatuto de normatividad y las palabras de Jesús son citadas por referencia a la tradición oral, aunque puedan proceder de un documento escrito como Mt[72].

Los montanistas

En los textos de los montanistas o de sus adversarios, no se discute la cuestión de la validez y normatividad de los textos del NT, pero juega un papel llamativamente pequeño. Los restos de la literatura montanista muestran de por sí que no pretenden competir con el NT. Pero, precisamente porque el montanismo apela a antiguas tradiciones, obliga a la gran Iglesia a una reflexión sobre su propia tradición. La Gran Iglesia se ocupa no sólo de revisar y cambiar textos transmitidos, sino sobre todo de hacer normativa su comprensión y explicación. Estos tres aspectos, normatividad, exclusividad e interpretación firme, caracterizan la importancia del montanismo para la configuración del canon neotestamentario. Se subraya del lado eclesiástico la conclusión y delimitación definitiva del canon. La contraposición con el montanismo no tuvo, pues, importancia decisiva para la configuración del canon con respecto a su normatividad, pero sí

[72] Cf. Pouderon (Quebec-Lovaina 1997) pp. 278-293.

respecto a la limitación exclusiva de la tradición válida a un determinado sector de la tradición escrita. La época de la revelación pública se había cerrado definitivamente[73].

Teófilo de Antioquía

Los tres libros del *Ad Autolycum* de Teófilo de Antioquía son una obra significativa para la historia del canon neotestamentario y, en general, de la exégesis cristiana de la Escritura, en cuanto que, después de Policarpo, Teófilo es el autor más antiguo (poco anterior a Ireneo sobre el que influye) que considera los escritos del NT, comprendiendo no sólo los evangelios sino también las epístolas paulinas, en la misma línea de inspiración y normatividad que tenían para los cristianos y los hebreos los escritos del AT. En este sentido son decisivos, no tanto las varias referencias a las paulinas dispersas por toda la obra, sino específicamente dos pasajes (1 Tim 2,2; Rom 13,7-8), alegados en 3,14 inmediatamente después de pasajes del AT y de los evangelios, en el mismo contexto y con el mismo valor probatorio. A diferencia de los pasajes de Mt 5,44-46 y 6,3 introducidos como del evangelio, los paulinos son introducidos más genéricamente como *ho theīos lógos*, sin citar a Pablo expresamente[74].

San Ireneo, Tertuliano y san Cipriano

Ireneo es un biblicista, un hombre cuya fe y piedad se arraigan en la Escritura. Ésta queda integrada en primer lugar por el AT, pero es también la serie de escritos de origen apostólico de que le provee la tradición eclesiástica[75]. La revelación del NT consiste en una manifestación del Hijo. El Hijo mismo es la manifestación visible del Padre, no de un Dios desconocido, sino del Creador de todas las cosas. Es el mismo Verbo quien actúa a través de toda la economía providencial. La vida humana del Verbo es la novedad misma del cristianismo[76].

[73] Cf. Paulsen, *VigChr* 1978, pp. 19-52.

[74] Simonetti, en: *Mélanges Daniélou* (París 1972) pp. 197-198, ve en esto una señal evidente de una autoridad todavía reciente, al menos en el ambiente en que Teófilo vivía.

[75] Cf. Benoit (París 1960) p. 147.

[76] Cf. Houssiau (Lovaina-Gembloux 1955) pp. 250-251.

Con Tertuliano el canon bíblico aparece ya bien fijo, aunque no cite nunca algunos deuterocanónicos (Rt, Ag, Est, Tb). Entre los libros no canónicos considera autoritativo a *Henoc*, si bien sabe que es rechazado por los judíos y algunos cristianos (*De cultu feminarum* I 2-3). Al comienzo contaba al *Pastor* entre los libros apostólicos (*De Oratione* 16,1), pero en su período montanista lo condena por ser demasiado indulgente en el perdón de los adúlteros (*De Pudicitia* 10,12; 20,2). Recusa la genuinidad de los *Hechos de Pablo* (*De Baptismo* 17,5) y rebaja a Heb por considerarla de Bernabé, discípulo de Pablo (*Pud* 20,2)[77].

No se puede decir que Cipriano no admitía la canonicidad de cualquiera de los libros bíblicos que no llegó a citar, pero sin embargo queda claro que, como la mayoría de los antiguos escritores cristianos occidentales, cuestionaba la canonicidad de Heb y Sant. Pese a que Tertuliano, como Novaciano, había atribuido Heb a Bernabé, Cipriano, junto con el resto de la tradición occidental hasta el s. IV, ni siquiera la cita explícitamente. Nunca cita a Sant, pese a que a menudo coincide con su doctrina de las buenas obras y las limosnas. En cambio, a diferencia de la tradición oriental en general, no duda de la canonicidad del Ap, aunque no lo atribuye a Juan el Evangelista. El único pseudoepígrafo que cita como Escritura es *1 Esdras* (4,38-40)[78].

Versiones latinas

En África debían de circular traducciones latinas, al menos parciales, de la Biblia. La existencia de glosas en el texto marcionita podría significar que Tertuliano lee ese texto en latín y lo explica a los ortodoxos con la cita de alguna palabra más ajustada. Se podría, pues, concluir que Tertuliano usaba versiones latinas de la Biblia donde estaban disponibles, y que su existencia podría quedar como segura para los libros más leídos, como los salmos. Junto a éstos la cita del texto marcionita de Lc y Pablo demostraría la existencia de una versión latina marcionita de ambos[79].

[77] Cf. Moreschini, en: *Mélanges Fontaine* (París 1992) pp. 112-113.
[78] Cf. Fahey (Tubinga 1971) pp. 40-41.
[79] Cf. Moreschini, en: *Mélanges Fontaine* (París 1992) p. 114.

El Canon de Muratori

Este documento, de probable origen romano hacia el 200[80], que nos ha llegado en un manuscrito latino del s. VIII, ha recibido su denominación del bibliotecario milanés que lo descubrió en el s. XVIII. Es una lista canónica, a la que falta el comienzo. Su lista de libros del NT empieza así por Mc, siguen Lc, Jn, Hch, 13 paulinas, 2 de Jn, Jdas, Ap y *Apocalipsis de Pedro* (*ApPe*). Se dice que este último libro no es reconocido por algunos como canónico y se excluye el *Pastor* de Hermas por su reciente composición. Se descarta su lectura pública, pero se admite su lectura privada. No se hace mención de Heb, 3 Jn, 1-2 Pe y Sant. Ahora bien, el autor no es coherente con las razones que da para la aceptación de los libros que reconoce ni aplica esos criterios de modo consecuente. Lo único claro es su constatación de los libros que en las comunidades por él conocidas se habían impuesto como canónicos. En todo caso la lista deja claro que, en el curso del s. II, el NT, en la medida en que ya existía como colección reconocida, ha dejado en un segundo lugar al AT aunque sin haber alcanzado la posición de autoridad primera y central. Ya que a fines del s. II es la Regla de fe lo que recapitula la verdad cristiana y sirve de norma para medir toda doctrina y excluir falsas interpretaciones de la Escritura de ambos Testamentos. Se entiende que esta Regla se basa en las Escrituras y en alguna medida las compendia. En realidad la Regla es algo flexible y creciente, sobre la que actúa no sólo el trabajo teológico en progreso, sino también las necesidades eclesiásticas y las autoridades, que se configuran cada vez con más fuerza, de la tradición eclesiástica[81].

SUMARIO

El término *Torah* (instrucción) llegó a denotar el Pentateuco en particular y aun la entera Biblia hebrea: la Torá escrita, pero siguió usándose para designar las enseñanzas de los sabios. El concepto de tradición oral, así como el término «Torá oral», se encuentra en la literatura de los sabios fariseos y sus suceso-

[80] A título informativo notamos que Hahneman (Oxford 1992) pp. 213-218 retrasa todo el proceso de formación del canon al fechar el fragmento hacia el 375 y atribuir su procedencia a Palestina o Siria occidental.

[81] Cf. Aland (Munich 1979) pp. 18-19.

res y fue generado por el deseo de los sabios de preservar la fluidez de su tradición y su apertura a cambio y desarrollo. Los sabios transmisores (tanaítas) y comentaristas (amoraítas) del judaísmo rabínico se vieron transmitiendo tradición a la par que se planteaban y resolvían nuevas cuestiones.

Fueron las tradiciones orales, no siempre conectadas con la Biblia, las que impulsaron desarrollos interpretativos, como los de la Misná y los midrases rabínicos, que, particularmente a partir del 70 y del 135, condujeron a la «rejudaización» de la Biblia propia del judaísmo rabínico. En el judaísmo lo destinado a interpretar el canon, la Torá oral, llegó a ser a su vez «canon».

Un fenómeno contemporáneo y paralelo se dio en la naciente comunidad cristiana al llegar a ser Cristo, como la Torá oral, la clave para interpretar las Escrituras: la explicación válida de la Escritura se sigue del hacer y decir de Jesús.

El judaísmo rabínico se adelantó a la Iglesia en la delimita-*ción de un canon, restringido a los libros hebreos, en tanto que* el antiguo cristianismo mantuvo como Escrituras libros griegos de los LXX. A su vez, el cristianismo primitivo precedió al judaísmo misnaico en la fragua de su propia tradición oral. Bastante antes de la recopilación de la Misná había concluido la composición escrita de las tradiciones de y sobre Jesús que se integraron en el canon del NT. El judaísmo rabínico puede, pues, ser definido como la religión de la doble Torá: la Torá escrita y la Torá oral, al igual que el cristianismo es la religión de los dos Testamentos.

Como título de libro, «Nuevo Testamento» no está atestiguado hasta fines del s. II, cuando aparece casi simultáneamente en Alejandría (Clemente y, poco después, Orígenes) y África del Norte (Tertuliano). Fue probablemente Marción quien dio a su «Evangelio y Apóstol» el título de NT. Los escritos incluidos en el NT fueron compuestos entre alrededor del 50 y el 130/140 d.C. Hacia el 200 lo único que había obtenido reconocimiento universal en la Iglesia eran los cuatro evangelios y las cartas de Pablo. A comienzos del s. IV la mayoría de las iglesias habían aceptado Sant, Jds, 2 Pe y 2-3 Jn, pero otras lo contradecían. Oriente descartaba Ap y Occidente Heb. Hubo escritos, como *Didakhé, 1-2 Clem* y el *Pastor,* que desde su composición y por largo tiempo, en parte hasta el s. V, fueron leídos en el culto junto al NT y tuvieron en la Iglesia la misma consi-

deración. El reconocimiento como vinculante de la entera colección de 27 escritos, tal como la tenemos en el NT, fue cuestión de siglos.

El AT y «el Señor», e.d., la tradición sobre Jesús, sea en su formulación escrita como un evangelio, o el grado anterior a un evangelio, sea en forma oral, han determinado los comienzos de la teología. Pronto se dieron colecciones de dichos y citas con armonizaciones (*2 Clem*, Justino) hasta culminar en el *Diatessaron* de Taciano.

Hay que contar con que hubo colecciones de las cartas desde el comienzo de las comunidades paulinas. Hubo desde el principio pequeños *corpora* de diferente amplitud. Ya la edición de la colección de cartas implicaba de por sí la importancia general de todas ellas. 1 Cor, Rom y Ef son las tres cartas con más eco en los escritores cristianos premarcionitas. Las expresiones paulinas eran parte de la tradición y como tal eran citadas y también modificadas de muchas maneras, como los dichos del Señor. El desarrollo de la recepción de Pablo no fue lineal y en el s. II se hicieron más fuertes esas tendencias divergentes. Pablo es reconocido tanto por las herejías como por la ortodoxia, mientras que le son hostiles determinados grupos de judeocristianos. Desde Ireneo la apelación a la teología paulina es un medio evidente de la lucha contra los herejes.

La particularidad de las paulinas, que responde a la historicidad de toda teología, fue integrada en una perspectiva universalista, sea desde el simbolismo un tanto forzado de las siete iglesias, sea desde la tendencia a darles un alcance más general.

Las *1-2 Clem* estuvieron un tiempo integradas en el canon neotestamentario de Egipto y Siria. *Bernabé* tuvo larga recepción en la cristiandad alejandrina. El Códice Sinaítico atestigua también la recepción alejandrina del *Pastor*.

Se ha sostenido que Justino, a mediados del s. II, mueve la cuestión del canon en dos direcciones. Por un lado, avanza el estatuto canónico del AT al desarrollar para él una doctrina de la inspiración. Por otro, devalúa la autoridad del canon emergente del NT limitándolo a la enseñanza de Jesús. Sin embargo, no puede asegurarse que represente un paso atrás en la tendencia de la Iglesia del s. II a mirar escritos apostólicos como canon. Conoce Mt y Lc, Ap y tiene contacto con las paulinas, 1 Jn y acaso 1 Pe. Utiliza también tradiciones orales o de apócrifos.

La Gran Iglesia siguió la idea de autoridad apostólica de Marción, pero no en su limitación de los escritos que llamó «Evangelio» y «Apóstol» ni en su aproximación crítica. Frente al montanismo, los eclesiásticos subrayan la conclusión y delimitación definitiva del canon.

Después de Policarpo, Teófilo es el autor más antiguo (poco anterior a Ireneo sobre el que influye) que considera los escritos del NT, comprendiendo no sólo los evangelios sino también las epístolas paulinas, en la misma línea de inspiración y normatividad que tenían para los cristianos y los hebreos los escritos del AT.

Ireneo es un *biblicista* cuya fe y piedad se arraigan en la Escritura. Ésta queda integrada en primer lugar por el AT, pero es también la serie de escritos de origen apostólico de que le provee la tradición eclesiástica. Con Tertuliano el canon bíblico aparece ya bien fijo, con ligeras variantes respecto al definitivo.

El «Canon» de Muratori deja claro que, en el curso del s. II, el NT, en la medida en que ya existía como colección reconocida, ha dejado en un segundo lugar al AT, aunque sin haber alcanzado la posición de autoridad primera y central, pues es la Regla de fe la que recapitula la verdad cristiana y sirve de medida doctrinal. Se entiende que esta Regla se basa en las Escrituras y en alguna medida las compendia.

Capítulo V
ALGUNOS EXEGETAS

ESTUDIOS

L.W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Thought* (Cambridge 1967); «The philosophical and biblical Background of Athenagoras», en: J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou* (París 1972) 3-16; *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*. ThH 18 (París 1972); H.S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes*. SpVigChr 28 (Leiden 1994); D.J. Bingham, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*. Tradition Exegetica Graeca, 7 (Lovaina 1998); W. den Boer, «Allegory and History», en: W. den Boer - P.G. van der Nat - C.M.J. Sicking - J.C.M. van Winden (eds.), *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata* (Amsterdam 1973) 15-27; S.P. Brock, «Origen's Aim as a Textual Critic of the Old Testament», en: *Studia Patristica* X. TU 107 (Berlín 1970) 215-218; R. Cadiou, «Dictionnaires antiques dans l'oeuvre d'Origène», *REG* 45 (1932) 271-285; B.E. Daley, «Origen's De Principiis. A Guide to the Principles of Christian Scriptural Interpretation», en: J. Petruccione (ed.), *Nova & Vetera. Patristic Studies in Honor of Th.P. Halton* (Washington, D.C. 1998) 3-21; M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible. A Study in Third Century Exegesis*. BGBE 9 (Tubinga 1971); E. Fasholé-Luke, «Who is the Bridegroom? An Excursion into St. Cyprian's Use of Scripture», en: *Studia Patristica*, XII (Berlín 1975) 294-298; E. Gallicet, «Cipriano e la Bibbia: "Fortis ac sublimis vox"», en: *Forma Futuri. Studi in honore del cardinale M. Pellegrino* (Turín 1975) 43-52; E.R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences* (Amsterdam 1968 = Jena 1923); R.M. Grant, «The Bible of Theophilus of Antioch», *JBL* 66 (1947) 173-196; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Londres 1959); M. Harl, «Origène et la sémantique du langage biblique», *VigChr* 26 (1972) 161-187; Th. Heither, «Origenes als Exeget. Eine Forschungsüber-

blick», *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) 141-153; E. Klostermann, «Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes», *TLZ* 72 (1947) 203-208; O. Kuss, «Zur Hermeneutik Tertullians», en: J. Blinzler - O. Kuss - F. Mussner (eds.), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid* (Ratisbona 1963) 138-160; S. Läuchli, «Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes», *TZ* 10 (1954) 175-197; L. Lies, *Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung* (Darmstadt 1992); H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L' intelligence de l'Écriture d'après Origène.* Théologie, 16 (París 1950); B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux* (París 1980); J.P. Martín, «La presencia de Filón en el Hexameron de Teófilo de Antioquía», *Salmant* 33 (1986) 147-177; «Filón hebreo y Teófilo cristiano: La continuidad de una teología natural», *Salmant* 37 (1990) 301-317; A. Méhat, «L'Hypothèse des «Testimonia» à l'épreuve des Stromates. Remarques sur les citations de l'Ancien Testament chez Clément d'Alexandrie», en: A. Benoit - P. Prigent, *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1er-3 octobre 1969)* (París 1971) 229-242; «Clément d'Alexandrie et les sens de l'Écriture Ier Stromate, 176, 1 et 179,3», en: J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou* (París 1972) 355-365; Cl. Moreschini, «Note sui fondamenti dell'esegesi di Tertulliano», en: L. Holtz - J.-Cl. Fredouille (eds.), *De Tertullien aux Mozarabes.* I. *Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles). Mélanges offerts à J. Fontaine* (París 1992) 111-118; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre.* ChrA 1 (París 1977); A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933); T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible.* Latinitas Christianorum Primaeva, 21 (Nimega 1967); Osborn, E., «Clement and the Bible», en: *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août-3 septembre 1993).* Ed. par G. Dorival - A. Le Boulluec, BETL 118 (Lovaina 1995) 121-132; J.C. Paget, *The Epistle of Barnabas. Outlook and Background.* WUNT 2/64 (Tubinga 1994); B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes philosophe chrétien.* ThH 82 (París 1989); *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne.* BCNH. Études, 4 (Quebec-Lovaina 1997); R.F. Refoulé - P. de Labriolle, *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques.* SC 46 (París 1957); Chr. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenische Exegese.* Theoph 23 (Colonia-Bonn 1974); W.A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (Londres 1965); M. Simonetti, «La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochia», en: J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou* (París 1972) 197-207; J. Speigl, «Tertullian als Exeget», *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) 160-176; Th. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law* (Missoula, Mont. 1975); K.J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis.* PTS 28 (Berlín 1986); D.C. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in the Wri-*

tings of Justin Martyr. An exegetical Study with reference to the Humiliation and Exaltation Christology (Missoula, Mont. 1976); R. Trevijano, Orígenes y la «Regula fidei», en: *Origeniana. Premier Colloque International des Études Origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973).* Quaderni di «Vetera Christianorum» 12 (Bari 1975) 327-338; «Hermenéutica de la Historia en Orígenes: el lenguaje de los relatos históricos», en: *Miscelánea J. Zunzunegui.* III, *Estudios patrísticos.* Victoriensia, 37 (Vitoria 1975) 37-59; «El recurso a la Escritura en el «Peri Euches», en: H. Crouzel - A. Quacquarelli (eds.), *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)* (Bari 1980) 105-118; *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo.* Plenitudo Temporis, 3 (Salamanca [2]1996); J.H. Waszink, «Tertullian's Principles and Methods of Exegesis», en: W.R. Schoedel - R.L. Wilken (eds.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition in honorem R.M. Grant.* ThH 54 (París 1979) 17-31; F. Young, «The rhetorical schools and their influence on patristic exegesis», en: R. Williams (ed.), *The making of orthodoxy. Essays in honor of H. Chadwick* (Cambridge 1989) 182-199.

La exégesis antioquena

La escuela exegética antioquena no entra en escena abiertamente hasta el s. IV con Diodoro de Tarso, maestro de san Juan Crisóstomo y probablemente de Teodoro de Mopsuestia, con quien florece de lleno. Los intérpretes antioquenos han seguido el modelo de los comentarios paganos a los poetas y lo que habían enseñado los gramáticos sobre Homero y otros clásicos. Cuando explican el AT por sí mismo, pueden estar tratando de aplicar el principio básico de Aristarco de «explicar a Homero por Homero». Así mismo es determinante el fuerte influjo de la retórica, por la que descubren modos figurados de discurso y los hacen valer aun desde perspectivas históricas. Con su esfuerzo por no leer más en los textos de lo que se encuentra en ellos, con su interpretación «histórica» que reconoce el sentido literal, se colocan dignamente los antioquenos en la línea de los mejores filólogos paganos[1].

Sin embargo, como tradición exegética cristiana, no sólo podría remontarse al mártir Luciano de Antioquía († 311), sino que tiene un claro precedente a fines del s. II en el obispo apologista Teófilo de Antioquía.

[1] Cf. Schäublin (Colonia-Bonn 1974) pp. 171-173.

Teófilo de Antioquía

Exégesis de tipo literal

Para Teófilo la Escritura era el AT. Le proveía de información sobre la creación del mundo y guía moral para los cristianos. Entendido adecuadamente podía probar la antigüedad de la revelación cristiana[2]. Puesto que ve la Escritura no sólo como fuente de preceptos religiosos y morales, sino también, y sobre todo, como documento de verdadero conocimiento en el campo cosmológico, antropológico e histórico, da necesariamente una interpretación de tipo literal. Hay que subrayar que se trata de un literalismo muy rígido, que acepta particulares ingenuamente antropomórficos del relato bíblico, no muy diferentes en género y tono de aquellos rasgos de la religión idolátrica de los que poco antes se había burlado. No duda ni de los días de la creación ni de que Dios haya descansado el séptimo día (II,11-19). Su comentario al relato de la creación del mundo y del hombre es poco más que una paráfrasis, en la que se limita a añadir algunas explicaciones fundadas en los conocimientos físicos de la época, algunas puntas polémicas sobre relatos paganos sobre la misma temática (II,12-13) y sobre todo algunas aperturas de carácter teológico (II,10-11.18)[3].

Con toques de alegorismo moralizante

Teófilo pasa ocasionalmente de la comparación a la alegoría. Aduce interpretaciones tipológicas, en la línea vertical, en las que realidades terrenas son símbolo de las celestes (2,15). Otras son del tipo que los antiguos denominaron «moral», que tiende a presentar el texto de la Escritura como figura e imagen de las varias condiciones del hombre en su relación con Dios (2,16-17). La alegoría se presenta nada más que como un elemento accesorio respecto a la interpretación literal predominante, que se añade a ésta sin substituirla ni suprimirla. Teófilo es antioqueno, como los exegetas que siglos después se caracterizarán por una exégesis de tipo prevalentemente literal en contraste con el alegorismo sistemático de la exégesis alejandrina. Además su interés por el texto sagrado se acompaña de una con-

[2] Cf. Grant, *JBL* 1947, pp. 195-196.
[3] Cf. Simonetti, en: *Mélanges Daniélou* (París 1972) pp. 201-203.

cepción filosófica de tinte más bien racionalista. Ambos caracteres los tiene en común con los doctores de la cristiandad asiata, en contraste con el decidido espiritualismo platónico y la extensión sistemática de la interpretación alegórica, que contradistinguirá en el s. III y más allá la cultura de la cristiandad alejandrina[4].

Teófilo está al tanto de la exégesis judeohelenista. En III 9 sigue por completo los «cinco puntos» de la doctrina de Filón en *De Opificio mundi* § 170-172. Retoma su teología natural de matriz bíblica y estoica, aunque en su exégesis del Gen censura sistemáticamente los conceptos platónicos en la medida en que contenían dualismos antropológicos o cosmológicos[5]. Pese a notables coincidencias con tópicos filonianos (II 11-19), lo que diferencia a Teófilo de la escuela alejandrina es su habitual rechazo de todo platonismo exegético: la lectura a dos niveles (sentido literal y sentido profundo, mundo ideal y mundo sensible), mientras acepta la alegoría tipológica y el comentario moral. En esto se parece más a Aristóbulo que a Filón[6].

1. LA TRADICIÓN ASIATA

San Justino

Según su relato, llegó al cristianismo al final de una frustrada búsqueda intelectual. Aunque con algo de lugar común literario, la narración guarda correspondencia con actitudes del tiempo[7]. Justino, familiarizado ya con las escuelas filosóficas griegas[8], descubrirá que hay una «filosofía bárbara», la del antiguo Israel, que Dios mismo ha utilizado como cauce para darse a conocer (*Dial* 7,1).

En su *Diálogo con el judío Trifón*, compuesto hacia el 160, conecta continuamente con la tradición cristiana en su recurso al AT como colección de profecías cristológicas: desde la clave de

[4] Cf. Simonetti, en: *Mélanges Daniélou* (París 1972) pp. 206-207.
[5] Cf. Martín, *Salmant* 1990, p. 317.
[6] Cf. Martín, *Salmant* 1986, p. 177.
[7] Cf. Nock (Oxford 1933) pp. 255-257.
[8] Si bien Goodenough (Amsterdam 1968 = Jena 1923) p. 293 concluye que su uso de la terminología filosófica trasluce sólo una comprensión superficial y popular de las concepciones filosóficas.

la interpretación cristocéntrica, el mejor modo de descubrir esas referencias veladas era para él la interpretación alegórica con la ayuda de la analogía. Algunos de los principios de su explicación alegórica proceden de la tradición platónica, pero la mayoría coinciden con los de la tradición rabínica. Justino conocía creencias y prácticas del judaísmo posbíblico y muestra estar al tanto de métodos judíos de exégesis e interpretación y da una lista de seis grupos heréticos judíos. En cambio, hay poco en él que sugiera un conocimiento próximo del judaísmo helenístico de tipo filoniano[9]. Su milenarismo escatológico, derivado del apocalipticismo judío, es uno de los factores que lo integra en la teología cristiana asiata.

Los tres temas principales del *Dial*, la Ley mosaica, la cristología y el verdadero Israel, son las cuestiones centrales de la controversia judeocristiana. La Ley es para él fundamentalmente la ritual de los judíos. Subraya ante todo que ha cesado con la venida de Cristo, que es la Nueva Ley, y que su objetivo había sido el de legislación temporal para los judíos[10]. Con la interpretación cristológica de las teofanías, Justino coloca a Dios, en la persona del Cristo preexistente, en el mismo centro de la historia del AT. Con tal énfasis en la preexistencia es capaz de confrontar a la vez los pensadores paganos, los maestros judíos y los teólogos gnósticos[11].

Las *Memorias de los Apóstoles* le proporcionaban la evidencia histórica que probaba la profecía[12].

Le debemos una breve reseña del culto dominical, donde la celebración eucarística iba precedida de una liturgia de la Palabra:

> El día llamado del sol se celebra una reunión de todos cuantos viven en las ciudades o en los campos y se leen, lo que el tiempo permite, las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, al concluir el lector, el presidente hace de palabra una instrucción y exhortación para que imitemos esos bellos ejemplos. Luego nos levantamos todos en común y elevamos oraciones. Como hemos dicho ya, acabada nuestra oración, se ofrecen pan y vino y agua... [*1Apol* 67, 3-5].

[9] Cf. Barnard (Cambridge 1967) pp. 43-52.
[10] Cf. Stylianopoulos (Missoula, Mont. 1975) pp. 165-168.
[11] Cf. Trakatellis (Missoula, Mont. 1976) pp. 173-184.
[12] Cf. Shotwell (Londres 1965) pp. 116-117.

Justino fundamenta sus enseñanzas éticas en la doctrina de Cristo. El contenido de su parénesis da la impresión de remitir a un catecismo comunitario compuesto de dichos del Señor. Usaba fuentes escritas que armonizaban el material paralelo de los Sinópticos. *1Apol* 15-17 se basa probablemente en un catecismo primitivo cristiano usado en la escuela romana de Justino.

San Ireneo de Lyon

La «regula veritatis» de la Tradición como criterio de discernimiento

La primera regla de la exégesis de Ireneo es la regla de la verdad, que remite a la predicación apostólica. La exégesis de la Escritura no puede ser sino eclesial. Esta regla es la doctrina viva de las iglesias comunicada a los neófitos con el bautismo, pues la doctrina de los apóstoles se encuentra junto a los presbíteros de la Iglesia (*AH* IV 32,1). Tal *regula veritatis* es el criterio que permite discernir las falsas interpretaciones de la Escritura de las verdaderas. La regla inmutable de la verdad consiste para Ireneo en las verdades fundamentales que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y de sus discípulos, y que se enseñaban ya en su tiempo antes del bautismo.

La segunda regla, la de la Tradición, aunque diferente, es una prolongación de la anterior, pues precisa su órgano de transmisión. La instancia de discernimiento de la legitimidad de la doctrina ha de ser la enseñanza de los obispos que se han sucedido sin interrupción en las iglesias fundadas por los apóstoles, desde éstos hasta nosotros (*AH* III 4,1). Para Ireneo, la sucesión ininterrumpida de los obispos, sobre todo en la iglesia romana, dirigida por los sucesores de Pedro y Pablo, constituye una garantía suficiente de la transmisión pura y cierta de la enseñanza de los apóstoles (*AH* III 3,2) y, en consecuencia, de una correcta interpretación de las Escrituras (*AH* IV 26,5)[13].

Unidad y coherencia de las Escrituras

Estas dos reglas fundamentales quedan completadas por otras tres más difíciles de unificar entre sí en un encadenamien-

[13] Cf. Margerie (París 1980) pp. 66-69.

to lógico, pues se trata de la unidad de las Escrituras y su armonía, la explicación de los pasajes oscuros y el respeto a la trascendencia del autor divino. La tercera regla es que la interpretación de un texto esté en consonancia y armonía con los otros textos de la Escritura y se funda en que las Escrituras tienen al mismo Dios como autor[14]. La cuarta reclama que se interpreten los pasajes oscuros de la Escritura con la ayuda de otros pasajes más claros y explícitos (*AH* II 10,1). La quinta, no apartarse de las verdades ciertas e indudables por buscar soluciones a cuestiones inútiles o que nos sobrepasan (*AH* II 28,3.6)[15].

Estudiando el uso que hace de Mt se ha podido observar que lo más prominente es la tendencia de Ireneo a entender los pasajes mateanos dentro de una red de textos bíblicos. Textos que pueden ser también mateanos, de los otros tres evangelios, del material fuera de los evangelios, generalmente paulino. También contribuyen a la red interpretativa pasajes del AT. Is y los Sal se encuentran vinculados frecuentemente con Mt. Ireneo construye estas redes mediante vínculos verbales o conceptuales entre los textos. Sobre esta base es capaz de trazar analogías entre diferente material escriturístico que sirven tanto para interpretar otros pasajes como para demostrar la armonía presupuesta. Es una aproximación que tiene precedentes en la interpretación rabínica, la exégesis del AT en el NT y la retórica helenística. Sin embargo, aunque la aproximación básica no es novedosa, desarrolla redes interpretativas peculiares a su polémica contra los herejes.

Ireneo puede interpretar un pasaje mateano dentro de su contexto literario inmediato; pero siente que el contexto inmediato no basta. La Regla de fe es en la hermenéutica del obispo el encuadre que proporciona la guía suficiente. Es el encuadre unificador de su exégesis bíblica. Todo esto indica un cierto modelo normativo en el cristianismo primitivo. Modelo coherente con la creencia de Ireneo y su comunidad en la unidad de los testimonios proféticos, dominicales y apostólicos. Es ésta fe la que le permite mostrar a su comunidad las pruebas de las Escrituras desde las Escrituras[16].

[14] Cf. Ireneo, *AH* I 3,87; II 58,2; II 115; III 25,1.
[15] Cf. Margerie (París 1980) pp. 69-71.
[16] Cf. Bingham (Lovaina 1998) pp. 301-304.

2. LA TRADICIÓN AFRICANA

Tertuliano

La Biblia como testigo principal de la revelación divina

Los escritos bíblicos eran para él *instrumentum/instrumenta*: medios de prueba, de enseñanza, instrumentos de la revelación de Dios. La educación retórica y jurídica han tenido efectos concretos en su obra como exegeta [17]. Desde este aprendizaje, que le familiarizó con una serie de nociones básicas del derecho romano, se explica el principio rector de la exégesis de Tertuliano: el afán por excluir de la interpretación la arbitrariedad. Su objetivo consciente era alcanzar una certeza que los adversarios no pudiesen minar con ninguna clase de argumento. El punto en cuestión en sus debates con herejes, y después con la Iglesia oficial, es citar la Escritura como testigo fidedigno de lo correcto de sus afirmaciones. En su apelación al *testimonium Sacrae Scripturae*, el término «testimonio» no es una metáfora, pues la sala de la audiencia no está lejos de su mente. Él es el acusador. El hereje en cuestión, el pagano, o la Iglesia oficial en su última etapa, es el defensor y la Escritura el testigo principal [18]. La mayor parte de las obras de Tertuliano están escritas en las formas apreciadas de la retórica como discursos, tratados y controversias.

El argumento de la «praescriptio»

Una de estas obras, el *De praescriptione haereticorum*, tiene por objeto la Escritura. Aquí utiliza, aún más que en sus otros tratados, un lenguaje técnico jurídico, que hace pensar en un proceso que quiere llevar adelante en beneficio de la Iglesia. Los herejes deberían quedar excluidos del acceso y utilización de la Sagrada Escritura puesto que no les pertenece. Buscó una táctica que los enfrentase de un modo global recurriendo al argumento jurídico de la *praescriptio* (objeción fundada sobre motivos diversos que simplifica o abrevia el proceso) [19].

La cuestión clave para Tertuliano es: ¿A quién pertenece la Escritura? ¿Quién está legitimado para hacer uso de ella?:

[17] Cf. Speigl, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Munster 1996) pp. 162-163.
[18] Cf. Waszink, en: *In honorem Grant* (París 1979) pp. 18-19.
[19] Cf. Refoulé - Labriolle, SC 46 (París 1957) pp. 14-24.

> Es aquí sobre todo donde les cerramos el paso, al no admitirles a que entren en discusión alguna sobre las Escrituras. Si es aquí donde más se esfuerzan, antes de que puedan utilizarlas, hay que ver primero a quién corresponde la posesión de las Escrituras, para no admitir que se las apropie quien no tiene ningún derecho (*De praescriptione haereticorum* 15,3-4).

Plantea una doble prescripción: Cristo no reveló su doctrina sino a los apóstoles. Los apóstoles, a su vez, no la han confiado sino a las Iglesias fundadas por ellos:

> De aquí sacamos la prescripción: Puesto que el Señor Cristo Jesús envió a los apóstoles a predicar, no hay que acoger a otros predicadores que a los que Cristo instituyó. Ya que nadie conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo se lo ha revelado [cf. Mt 11,27/Lc 10,22]. Y no se ve que el Hijo se lo haya revelado a nadie más que a los apóstoles, a quienes envió a predicar precisamente lo mismo que les había revelado. Qué es lo que han predicado, es decir, qué es lo que Cristo les ha revelado –y aquí presento la prescripción– no puede probarse sino por esas mismas iglesias que los mismos apóstoles fundaron al predicarles, tanto de viva voz, como se dice, como después por cartas. Si esto es así, queda claro que toda doctrina que concuerde con las de esas iglesias apostólicas, matrices originales de la fe, ha de considerarse verdadera. Pues conserva, sin duda, lo que las iglesias han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios (*De praescr.* 21,1-4).

La piedra de toque de la conformidad de cualquier doctrina con la de tradición apostólica es la Regla de fe. Ello mismo deja fuera de lugar a cualquier especulación que la contradiga, por mucho que pretenda apoyarse en textos bíblicos (*De praescr.* 37,1).

La «Regla de fe» como criterio de explicación

El criterio absoluto de la explicación de la Escritura en la Iglesia es la Regla de fe válida. La recta exégesis se hace de acuerdo con esta Regla de fe, que queda respecto a la Escritura como un documento independiente procedente de Cristo. La menciona muchas veces y en tres ocasiones[20] desarrolla expresamente su contenido con formulaciones variantes, aunque en conjunto coincidentes. Las antiguas Reglas de fe son cristalizaciones de la conciencia de fe de la Iglesia y de sus autores, nunca enteramente idénticas en sus términos. Son flexibles dentro

[20] *De praescriptione haereticorum* 13; *De virginibus velandis* 1,3; *Adversum Praxeam* 2,1.

de un determinado encuadre, no tanto en el contenido central común como en su dirección de ataque a los adversarios de cada ocasión. El hecho es que Tertuliano contrapone a la Escritura un criterio de explicación, porque él, adoctrinado por amarga experiencia, no confía en que la Escritura por sí sola sea suficiente para garantizar la unidad que deriva de la recta fe común. Esta Regla es anterior a los herejes, pues procede del tiempo de formación del Evangelio. Las iglesias la han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios (*De praescr.* 37)[21]. La *Regula fidei* es la más alta instancia del correcto conocimiento de la revelación, cuya fuente es la Escritura. Mientras quede ilesa la Regla de fe, permite Tertuliano buscar y acaso también discutir sobre el significados de pasajes escriturísticos oscuros[22].

El principio en que se apoya es el de lo acertado de la explicación sobre la base de la herencia apostólica de la Escritura y de la preservación de la Regla de fe; a la inversa, lo indigna de confianza que es la exégesis de los herejes porque han dejado la Regla de fe. Sin embargo, este principio no tiene por consecuencia que Tertuliano no argumente con la Escritura contra los herejes; antes al contrario. Buena parte de su obra, como la que escribe contra Marción, sigue en amplias secciones la refutación de falsas exégesis[23].

Polémicas contra las manipulaciones heréticas

Sus controversias intramuros del cristianismo se desarrollan primero contra dos formas de herejías: la de Marción y su discípulo Apeles, por un lado, y la de Valentín y sus émulos, por otro. Para llevarla adelante recurre a dos métodos. Por un lado, el argumento global de la *praescriptio*. Por otro, trata de mostrar la inconsistencia de las herejías como doctrinas cristianas por su falta de conformidad con las Escrituras, *instrumenta* de la verdad revelada. Este método reclama el examen y refutación de cada sistema en particular. Sólo para enfrentar a Marción escribió una obra en cinco libros.

Enfrenta, en lo característico de cada uno, la utilización herética de la Escritura por Marción y Valentín:

[21] Cf. Kuss, en: *Festschrift Schmid* (Ratisbona 1963) pp. 144-150.
[22] Cf. Speigl, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) p. 169.
[23] Cf. Speigl, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) pp. 165-166.

> El uno ha falsificado con su mano el texto de las Escrituras. El otro, el sentido, por su manera de interpretarlo. Pues, aunque Valentín parezca guardar la integridad de la Escritura, no es menos pérfido que Marción al mutilar el verdadero texto. Marción se ha servido con tino y publicidad no de la pluma sino de la tijera, ya que ha hecho un destrozo de Escrituras para acomodarlas a su sistema. Valentín ha sido magnánimo con ellas. Dado que no ha adaptado las Escrituras a su sistema, sino que ha acoplado su sistema a las Escrituras; pero en la práctica ha quitado más y ha añadido más al quitar sus significados propios a cada una de las palabras y al añadir intervenciones de cosas que no están ahí (*De praescr.* 38,7-10).

Marción, en efecto, había mutilado las Escrituras al desechar todo el AT y tomar del NT sólo Lc (suprimiendo Lc 1-2) y Pablo: sometido este texto a una drástica revisión para suprimir toda referencia de continuidad, al descartar la identidad del Dios de la Ley y los Profetas y el Padre de Jesucristo. Valentín en cambio se las arreglaba, mediante la arbitrariedad de la alegoría, para leer en los textos recibidos por la Gran Iglesia sus especulaciones mitológicas.

Parte del sentido literal de los pasajes claros

Tertuliano es consciente de la alteridad del lenguaje e imaginería bíblica y acomoda su estilo y su vocabulario a los lectores de sus varios tratados. Esta sensibilidad nos hace entender sus glosas de los términos bíblicos y cristianos dando sus significados con otros vocablos latinos más corrientes. Sabe además que hay términos que tienen especial resonancia para grupos cristianos: como *ecstasis* y *effundere* para los montanistas. Emprende su tarea de exegeta con su considerable capacidad para el análisis literario y su entrenamiento de rétor[24].

Tertuliano está convencido de que la certeza basada en la verdad es concisa y es simple. Su afán de certidumbre y simplicidad le lleva a una lucha continua contra toda forma de *curiositas* superflua en la interpretación de la Escritura. Lo que salva es la fe, no la continua preocupación con textos de la Escritura (*exercitatio scripturarum*) resultante en una indagación (*curiositas*) que deriva en un afán de gloria personal, como el de los filósofos paganos[25]. Punto de partida de la exégesis deben ser

[24] Cf. O'Malley (Nimega 1967) pp. 173-178.
[25] Cf. Waszink, en: *In honorem Grant* (París 1979) pp. 19-22.

siempre los pasajes claros y sin ambigüedad, que han de tener siempre precedencia sobre las *figurae* y los *aenigmata* (*De Resurrectione* 19). Contra el alegorismo de los gnósticos argumenta que los datos escasos han de ser entendidos a la luz de los numerosos (*Adversus Praxeam* 20). Reconoce la existencia de la interpretación alegórica, mencionada explícitamente en Gal 4,23-24, pero no quiere aplicarla sino en pasajes donde el sentido literal pueda no ser el significado pretendido. Aun cuando considera que una interpretación alegórica o tipológica es la única posible, se esfuerza por dar una explicación puramente literal. Su afán de certeza y claridad le lleva a preferir lo que denomina *simplex intellectus*: el sentido literal de las palabras en cuestión[26].

Utilización subsidiaria de la alegoría

La exégesis tipológica tiene su lugar acostumbrado siguiendo el ejemplo de los autores neotestamentarios. La gran contraposición con la exégesis lucana y paulina de Marción le fuerza a utilizar la profecía y la alegoría como principios fundamentales de la exégesis. En la interpretación alegórica hay que notar que primero quiere interpretar el sentido literal, para contraponerse a los herejes y su alegorismo arbitrario, pero no excluye la explicación alegórica como quería Marción. La utiliza subsidiariamente o donde el sentido literal no podía ser el recto[27].

El Espíritu artífice de la Escritura y de un progreso de la revelación

La inspiración divina de la Escritura es un dato cierto para Tertuliano. El Espíritu es su artífice (*De Patientia* 7,5; *Adversus Marcionem* V 7,2; *De Resurrectione* 13,3). Por este origen común todos los libros han de concordar entre sí y no hay diferencia de autoridad entre el AT y el NT (*Marc* IV 11,11). El NT es el *supplementum instrumenti veteris* (*Adversus Hermogenem* 20,4). Una vez adherido a la Nueva Profecía dará la mayor importancia a textos como Jl 2,28-29 (*De Anima* 47,2; *De Resurr.* 63,7) y Jn 16,12 (*De Virginibus* 1,5; *De Fuga* 14,3; *De Monogamia* 2,2) y hasta citará oráculos de la profetisa Prisca (*De Resurr.* 11,2; *De Ex-*

[26] Cf. Waszink, en: *In honorem Grant* (París 1979) pp. 27-30.
[27] Cf. Speigl, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) pp. 171-172.

hortatione castitatis 10,5)[28]. Aunque el Tertuliano del período montanista sigue ateniéndose al carácter vinculante de la Escritura, es capaz también de apelar al Espíritu frente a la Escritura cuando no encuentra otra solución. Tras tratar de explicar 1 Cor 7,39 de un modo acorde a su posición montanista que rechaza las segundas nupcias (*De Monog.* 11-13), añade que hay un progreso real en la revelación, y lo mismo que Cristo retiró lo que Moisés había concedido, el Paráclito ha quitado lo que todavía Pablo había permitido (*De Monog.* 14,3)[29].

Fe y disciplina

Tertuliano distingue dos ámbitos: el de la fe y el de la disciplina. Mientras que la *fides* como *regula* era indiscutida, en su opinión debía renovarse y perfeccionarse como *disciplina.* En su tiempo montanista se distribuirán el campo de batalla, pues la primera le da una base común con la Iglesia católica y la segunda le lleva a combatirla. Busca justificar la nueva disciplina con argumentos escriturísticos (Jn 16,12-13; 1 Cor 7,29; Ecl 3,17) y de razón, como la comparación con el crecimiento biológico o el desplazamiento en el mundo jurídico de antiguas leyes por nuevas. Lo que la Escritura deja indeterminado, lo aclara la naturaleza; y si ésta deja espacio a la duda, entonces la disciplina (apoyada en la costumbre o las exteriorizaciones del Paráclito) nos muestra lo que es grato a Dios. Así se resuelve la indeterminación de la Escritura[30].

San Cipriano de Cartago

La Biblia, fuente de autoridad

La unidad de los dos Testamentos queda fundada en que es el mismo Cristo el que opera en ambos. Salvo algunas afirmaciones ocasionales sobre que el NT marca un progreso respecto al AT, en la práctica falla en apreciar al AT como una estadio preparatorio de la historia de la salvación[31].

[28] Cf. Moreschini, en: *Mélanges Fontaine* (París 1992) pp. 111-113.

[29] Cf. Kuss, en: *Festschrift Schmid* (Ratisbona 1963) 138-160, en pp. 155-156.

[30] Cf. Speigl, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) pp. 168-171.

[31] Cf. Fahey (Tubinga 1971) p. 46.

Es notable que presta una atención desproporcionada a ciertos textos, en tanto que ignora virtualmente muchas otras partes de la Escritura. Lo que da fuerza a la posición de Cipriano es su insistencia en que toda la autoridad para doctrina, moral y práctica cristiana debe derivarse sólo de la Biblia. Tiende a usar con mucha frecuencia el AT para probar sus ideas teológicas. Pese a su afirmación de que el NT da más luz: *maiorem intelligentiae lucem manifestat* (*Epistula* 69,6), a veces minimiza los rasgos distintivos del NT. Esto queda particularmente claro en su uso del AT para apoyar sus opiniones sobre el ministerio cristiano y la eucaristía. Recurre así a Ex 19,22; 24,43 y Lev 21,17 para apoyar su idea de que el ministerio de un sacerdote indigno es inválido. El entender que esas regulaciones son vinculantes para los *sacerdotes* resulta un tanto incoherente con su proclamación de que los sacrificios del AT han quedado abolidos (*Ad Quirinum,* I 17)[32].

Cipriano reconoce varias categorías en el NT (evangelio, epístolas apostólicas, Hch), pero todas son testigos válidos de la «divina et sancta traditio». El valor y autoridad de los otros escritos queda medido por su fidelidad en reflejar los dichos evangélicos. Muestra la autenticidad de 1 Pe 4,12-14 remitiendo a Lc 18,29-30 y 6,22-23. Los evangelios constituyen la sección privilegiada del NT porque lo que más le interesa de él son los dichos de Jesús (*praecepta, mandata*) considerados como exhortaciones parenéticas para los cristianos de su propia generación[33].

La Escritura, modelo estilístico de claridad y brevedad

Cipriano no ignoraba la actitud negativa por parte pagana respecto a la lengua de la Escritura. Sin embargo, no duda en citar textualmente la Biblia (sin intentar nunca parafrasearla), con notable frecuencia y amplitud, aun en un escrito dirigido a paganos como el *Ad Demetrianum*. Si a Lactancio (*Divinae Institutiones* 5,1,26-27; 5,2,17) le sorprende que un hombre que había recibido una excelente formación retórica ignorase de ese modo los gustos y las exigencias estilísticas dominantes, la explicación está en que para Cipriano la Escritura es un modelo también estilístico (*De habitu virginum* 5-6). Cipriano descarta la *orationem disertam... et oratoriam*, la afectación del neo-asianismo de la se-

[32] Cf. Fasholé-Luke, en: *Studia Patristica* XII (Berlín 1975) pp. 293-296.
[33] Cf. Fahey (Tubinga 1971) pp. 46-48 y 624-625.

gunda sofística, en nombre de una *oratio fortis et virilis*, que, fundada en la expresión de la verdad, sepa inflamar y arrebatar, llena de la fuerza edificante de Dios. La nobleza del estilo escriturístico se une con dos cualidades reclamadas por la tradición retórica: claridad expresiva y capacidad de síntesis (*De dominica oratione* 16; *Ep.* 69,2). Junto a esa claridad (*sermo manifestus*) está la brevedad (*De dominica oratione* 9 y 28; *Ep.* 74,11). Cipriano no es, pues, de los escritores cristianos para quienes la debilidad estilística de la Biblia es un argumento a favor de su verdad, o es considerada sin importancia o es justificada por ir dirigida a las clases populares. Reivindica para la Escritura las cualidades de noble vigor, claridad expresiva y brevedad eficaz que señala como ideal estilístico a raíz de su conversión en el *Ad Donatum* [34].

3. LA TRADICIÓN ALEJANDRINA

Carta de Bernabé

Para el autor de la *Carta de Bernabé*, Israel y la Ley constituyen un problema que no queda resuelto desde la simple profesión de fe. El autor está convencido de que la fe ha de culminar en un mayor conocimiento. Por eso ofrece como complemento de la fe un conocimiento perfecto, la *teleía gnôsis*: una explicación alegórica y tipológica de textos del AT referidos a Cristo y los cristianos. Lo que no le impide utilizar algunos textos muy literalmente para denunciar al judaísmo. Al presentar, aunque sólo parcialmente, la explicación alegórica como la única válida, adelanta del modo más radical la argumentación alegórica y espiritualista de los maestros cristianos alejandrinos, Clemente y Orígenes (que subrayaban el doble significado de la Ley: el material y el espiritual, dando preeminencia al segundo). Su proximidad hermenéutica con la exégesis cristiana alejandrina explica que fuera un texto venerado por muchos hasta fines del s. IV [35].

Atenágoras

De Atenágoras sólo conocemos las dos obras llegadas bajo su nombre (*Súplica a favor de los cristianos* y *Tratado sobre la re-*

[34] Cf. Gallicet, en: *Studi Pellegrino* (Turín 1975) pp. 45-51.
[35] Cf. Paget (Tubinga 1994) pp. 258-260.

surrección de los muertos) y las menciones que hacen de él Metodio de Olimpo y Felipe de Side. El primero da su nombre al citar un pasaje de la *Súplica* en un fragmento conservado por Epifanio y por Focio. En un fragmento de la *Historia Cristiana* del segundo (s. V) se da una reseña sobre Atenágoras donde se dice que profesó el cristianismo vistiendo el manto de filósofo y que fue el primero en dirigir la escuela cristiana de Alejandría. Con intención de polemizar contra los cristianos se había dedicado a estudiar a fondo las Escrituras y acabó convirtiéndose al cristianismo. Varios errores cronológicos devalúan el testimonio de Felipe de Side. El mismo Atenágoras se presenta como ateniense en el título de la *Súplica,* pero puede admitirse que haya vivido largo tiempo en Alejandría. En su obra hay débiles indicios –como el puesto dado a la religión egipcia– que orientan hacia Egipto a quien le resulte difícil de creer que Felipe de Side se haya inventado del todo un patronazgo antiguo y prestigioso para su escuela, filial de la de Alejandría[36].

Defensa filosófica del monoteísmo bíblico cristiano

Atenágoras estaba interesado en sostener el monoteísmo y no da una exposición completa de la fe tal como era entendida y practicada por la Iglesia de su tiempo. El trasfondo bíblico y cristiano primitivo aparece sólo incidentalmente en sus obras. Su objetivo principal era apologético. Trataba de defender la fe contra las calumnias y presentar la base racional del monoteísmo. Da por supuesto que los LXX, ampliamente conocidos, serían consultados por quienes quisieran conocer la base del monoteísmo cristiano[37]. Sin tal base no habrían quedado avalados la predicación del Evangelio y el progreso teológico ulterior. La tradición bíblica no era esencial para su argumento, al tratar de defender la fe mediante un uso sutil de la filosofía contemporánea, más que por una apelación detallada a los libros sagrados de la Iglesia. Sin embargo, el hecho de que aparezcan casi incidentalmente unas pocas citas bíblicas, alusiones a enseñanzas del NT[38] y

[36] Cf. Pouderon (París 1989) pp. 19-29.

[37] Cf. Barnard, *Athanagoras* (París 1972) p. 70.

[38] De sus cinco citas seguras del NT, cuatro aparecen en una forma u otra en el Sermón del Monte, al que recurrían los apologistas del s. II para demostrar la elevación moral del cristianismo en contraste con los cultos paganos circundantes. Cf. Barnard, *Athenagoras* (París 1972) p. 72.

particularmente a Pablo[39], así como a un acervo común de ideas cristianas, como las que se encuentran en Justino, sugieren que Atenágoras escribió desde dentro de la tradición de la Iglesia y no desde una posición marginal[40].

Sus citas escriturísticas

Las ocho citas del AT las hace sobre los LXX, sin que haya que excluir un intermediario textual como podría ser un florilegio de textos bíblicos para uso apologético, pero no hay en los utilizadores cristianos de colecciones de *testimonia* una paralela a lo que se encuentra en Atenágoras. No hay que excluir que el mismo Atenágoras haya construido ese florilegio a través de sus lecturas o que haya utilizado de memoria colecciones de otro tipo (de uso litúrgico o catequético) o que, simplemente, haya citado de memoria. Las nueve citas del NT muestran variantes con los textos recibidos que distan de ser insignificantes y se prestan al estudio de su fuente. Mt parece ser la fuente privilegiada en la *Súplica* (*Legatio*), pero además usaba Lc o algún documento que integraba los *lógia* conservados por Lc. En la *Legatio* las 14 citas son: testimonios bíblicos (en apoyo de la fe cristiana en la unicidad de Dios), aforismos, dichos de Jesús (en relación con la moral) y extractos de las paulinas (también de alcance moral). Si las citas textuales son relativamente raras, las referencias a la Escritura lo son mucho menos. La religión de Atenágoras no es un vago teísmo filosófico sino que es bien cristiana, aunque, por las conveniencias de la apologética, los relatos evangélicos desaparezcan en beneficio de una teología del Logos, que podría ser parcialmente la de un filósofo estoico o medio-platónico[41].

Clemente Alejandrino

Esquema filosófico

Clemente reúne bajo la misma denominación la dialéctica platónica, guía del ascenso hacia Dios, y la dialéctica estoica,

[39] Atenágoras considera a Pablo como el verdadero promotor de la doctrina cristiana, su garante y exegeta inspirado. Sus citas o alusiones directas muestran que conocía bien las paulinas, particularmente 1 Cor. Cf. Pouderon (París 1989) pp. 346-347.

[40] Cf. Barnard, en: *Mélanges Daniélou* (París 1972) pp. 13-16.

[41] Cf. Pouderon (Quebec-Lovaina 1997) pp. 253-277.

otro nombre de la lógica, técnica del razonamiento, que aprende a hacer las distinciones necesarias y a evitar los sofismas (*Strom* I 176,3; 179,3-4). En su distribución de la Escritura sigue el esquema corriente en la filosofía griega. Entiende que la «filosofía mosaica» abarca una parte histórica y una parte legislativa (literatura ética), una parte sacrificial (que pertenece ya a la *física*: *physikê theôria*) y una parte teológica (*theologikòn eīdos*: la *epoptia*), que según Platón trata de grandes misterios, mientras que Aristóteles llama metafísica a esta parte de la filosofía (176,1). Clemente adopta la división tripartita de Xenócrates, atribuida a Platón: lógica o dialéctica, «física», ética; donde la «física» llamada también «fisiología» o «teoría» era vista como la culminación de la filosofía (y su cima el tratado sobre lo divino). Al poner aparte a la «teología», llega a una división en cuatro partes. Clemente está en dependencia estrecha de la filosofía escolar y de Filón por un lado, y de una catequesis muy literal y moralizante por el otro[42].

Clemente trata la Biblia a la par como oráculo divino y como verdadera filosofía. Los dos géneros apuntan a cuatro posibilidades. Las del oráculo divino, al pietista y al biblicista. Las del verdadero filósofo, al teólogo crítico y al filósofo secular. Las cuatro estaban representadas por los gnósticos, Filón, el propio Clemente y Platón. Es capaz de trabajar a la vez contra judíos y gnósticos. Utiliza a Filón, pero ataca a los judíos. Atacando persistentemente a los gnósticos usa algunos puntos de Valentín, Teodoto y Basílides. Como Platón, es capaz de usar la lógica y la intuición visionaria, sin dejar que una se trague a la otra. Reverencia toda la Escritura, pero es teólogo más que biblista[43].

La Escritura en el plan de salvación

La distinción entre los dos Testamentos es de crecimiento y progreso, pero proceden del mismo Dios (*Strom* II 6,29,2). El Logos prometido y anunciado en el AT se revela en el NT (*Pedagogo* I 5.7). Esta misma Escritura presenta sentidos diversos, según el nivel de interpretación en que uno se coloque: filosófico, doctrinal, moral, místico (*Strom* III 10,68.1-70,4). Dios ha teni-

[42] Cf. Méhat, en: *Mélanges Daniélou* (París 1972) pp. 357 y 364.
[43] Cf. Osborn, en: *Origeniana Sexta* (Lovaina 1995) pp. 122 y 132.

do que acomodarse a nuestra debilidad para desvelarse a nosotros. Hay que librarse de los afectos carnales para conocer a Dios tal cual es y no ya a nuestra imagen. Las verdades saludables se nos dan por la mediación del signo verbal y del precepto que hay que cumplir. Hay que tomar el precepto en su sentido propio, pero sacando también todo su alcance espiritual. Para ello hay que percibir la verdad en la figura y la intención en la letra[44].

Combinación de literalismo, tipología y alegorismo

Tanto en el alegorismo cristiano como en el pagano, la interpretación literal existe libremente y sin refutación (al menos que entren en consideración cuestiones apologéticas) al lado de la explicación alegórica, sin que se vea en ello nada contradictorio. Un ejemplo llamativo es el de la figura del patriarca Isaac en la interpretación de Clemente. El hijo de Abraham es para él un personaje de la historia sagrada. Es *tipo* de Cristo y también el redimido. Finalmente, su nombre significa «risa» y el de su mujer «paciencia», lo que significa alegóricamente que risa y paciencia desempeñan un papel divino en la vida de los fieles. Aquí encontramos unidas la interpretación histórica, la tipológica y la alegórica[45].

Método de cita comentada

Clemente se queja a veces del método de los que citan sin más (*Strom* I 19,2). Por ello en las *Strom* la mayoría de las citas van acompañadas de un breve comentario, de algunas palabras o de algunas líneas. Así ha redactado las *Eclogae Propheticae* y ese comentario seguido que debieron de ser sus *Hypotyposes*. Son pocas las citas que provienen del texto bíblico mismo. Es el caso de una serie de extractos de la 2 Cor en *Strom* IV. Ocupan la parte más importante las citas tomadas de otros autores. Por el modo en que hilvana las citas que recoge de *1 Clem*, *Bern* y Rom 9-10, queda clara su tendencia a considerar a los autores que utilizan el AT como minas de citas escriturística[46].

[44] Cf. Margerie (París 1980) pp. 96-100.
[45] Cf. Boer, en: *Studia Waszink* (Amsterdam 1973) p. 22.
[46] Cf. Méhat, en: Benoit - Prigent (París 1971) pp. 238-241.

Orígenes

Revelación bíblica, doctrina de fe y teología

Su punto de partida es la revelación bíblica, que encuentra condensada en la predicación de fe de la Iglesia[47]. Tarea específica del teólogo es dilucidar las cuestiones no aclaradas por la Regla de fe. Las cuestiones fundamentales para la filosofía ecléctica del platonismo medio pasan a serlo también para la teología de Orígenes. Se esfuerza en desarrollar positivamente a partir de la Escritura la respuesta a su cuestionamiento[48]. Cuando ha encontrado una respuesta, la coloca en el encuadre de argumentaciones filosóficas para aclararla de nuevo, y todavía al final, como confirmación de sus ideas, trae a cuestión la Escritura. Orígenes tiene la cautela de presentar sus explicaciones como examen y discusión, más que como afirmaciones netas y definidas (*PArch* I 6,1)[49]. Se ha servido de argumentos filosóficos griegos y toma concepciones filosóficas, pero de modo independiente y para dar respuestas que saca de la Escritura y de la *Regula fidei* y que intenta sintetizar y fundamentar con argumentos muchas veces contradictorios de gnósticos y filósofos. De aquí se sigue una doctrina, una filosofía, que quiere ser cristiana y lo es, precisamente porque sus puntos de partida son la Escritura y la *Regula fidei*[50].

La discusión sobre la Biblia y su interpretación en *PArch* IV 1-3 no es un apéndice sino el objetivo real de la obra: la introducción a una manera más honda de leer la Escritura, posible sólo después de dominada la estructura doctrinal que ha ido presentando en *PArch* I-III. El fiel que se haya formado una ciencia sintética cristiana arraigada en la tradición apostólica puede ahora volverse a los pasajes bíblicos particulares, aun a las palabras singulares, y encontrar en ellos la puerta para una participación más honda en el misterio de la sabiduría divina. Este sentido de la relación interna entre exposición doctrinal, polémica antignóstica e interpretación escriturística deja clara la estructura de la obra entera. Al pasar a considerar el status divino de la Escritura misma y arguyendo desde el esquema de profecía y

[47] Cf. Trevijano, en: *Origeniana* (Bari 1975) p. 337.
[48] Cf. Torjesen (Berlín 1986) p. 36.
[49] Cf. Lies (Darmstadt 1992) pp. 45-50 y 91.
[50] Cf. Benjamins (Leiden 1994) pp. 213-215.

cumplimiento que vincula los dos Testamentos, Orígenes hace la sorprendente afirmación de que el carácter divino de las palabras de los profetas y el aspecto espiritual de la Ley de Moisés salió a luz cuando Jesús vino entre nosotros (*PArch* IV 1,6). El problema de las interpretaciones tanto gnósticas como judías, así como de la comprensión de muchos cristianos simples, que leen el AT demasiado literalmente, es o que se forman falsos conceptos y expectativas o que rechazan el texto. No tienen «la clave del conocimiento» (Lc 11,52) (*PArch* IV 2,3), que presumiblemente es el sentido de todo el conjunto de enseñanza cristiana que Orígenes ha identificado en I-III como la Regla de fe apostólica[51].

Teoría hermenéutica: letra y espíritu

Para entender a Orígenes como exegeta y conocer sus intenciones en la interpretación de la Escritura hay que orientarse por su propia descripción de las cuestiones hermenéuticas en *PArch* IV 1-3. La *Philokalia* 1-20 constituye una ampliación de este tratado hermenéutico, ya que sus compiladores recogieron observaciones básicas sobre la hermenéutica de otros tratados de Orígenes.

La exégesis de Orígenes es un esfuerzo de objetividad sobre el suelo de su concepción general ontológica: el principio de la subordinación, de la relación del mundo visible al noético[52]. Concibe la historiografía, tanto la de tradición griega como la bíblica, como un procedimiento para transmitir enseñanzas que sobrepujan el simple interés de la crónica histórica. Las historias pueden transmitir un episodio realmente acontecido, pero del que el lector puede no sacar ningún provecho. Rehusa quedarse en una lectura que comprenda el texto como simple narración de sucesos o prescripciones y denuncia errores que se deducirían de una estricta interpretación literal (*HomEx* II 1). Otros datos históricos encuentran su valor primordial en la referencia alegórica. Contra cristianos ortodoxos que se burlaban de las explicaciones alegóricas y que sostenían que había que atenerse al sentido obvio de los relatos, señala lo paradójico que sería el que un eclesiástico, siguiendo la legislación del AT, se

[51] Cf. Daley, en: *Studies Halton* (Washington, D.C. 1998) pp. 13-15.
[52] Cf. Lauchli, *TZ* 1954, p. 176.

viese obligado a sacrificar animales (*HomLev* I 1). La explicación alegórica puede ser lo realmente significativo de narraciones ficticias; pero, pese a su controversia con los que se sentían obligados por lo narrado o lo prescrito tomado a la letra y pese a haber percibido el alcance de la ficción histórica como lenguaje simbólico, Orígenes no acaba de librarse de una perspectiva de cronista en su visión de los relatos evangélicos. Como muchos eclesiásticos posteriores recurre al concordismo para explicar las diferencias entre varios relatos de un mismo acontecimiento[53]. Desde una perspectiva crítica su lectura peca de ingenua. Se inclina a dar crédito a la historicidad de lo narrado en los documentos literarios, tanto judíos como griegos. Si en este último caso le ponen en guardia las intrusiones de mitos y leyendas paganas, en lo que atañe a las narraciones bíblicas tiende en cambio a una admisión muy amplia de su historicidad. Los episodios maravillosos pueden corresponder a un prodigio del poder divino. Ningún milagro debe parecer demasiado grande al familiarizado con las realidades trascendentes que nos enseña la fe. Historiza al máximo la irrupción de lo sobrenatural. Está muy familiarizado con la idea del intercurso entre ángeles y hombres (*ComMt* XVII 2). El carisma de la inspiración se sobreañade en estos casos a la veracidad de testigos fidedignos. Se esfuerza en armonizar relatos discordantes porque piensa que admitir la contradicción literaria y descartar la historicidad estricta no se compagina con la veracidad de los hagiógrafos ni con la verdad divina. Queda atado por un criterio muy estrecho de la inspiración (*CCels* I 44) y una percepción insuficiente de las libertades de toda auténtica creación literaria. En sus juicios históricos es la preocupación teológica o ética la que le sirve de criterio para juzgar sobre la facticidad de lo narrado[54].

El Alejandrino usa muy raras veces los conceptos de exégesis y hermenéutica. En sus consideraciones hermenéuticas tiene a la vista como adversarios a los literalistas, que se distribuyen en campos diferentes: judíos, herejes (los gnósticos), simples fieles y Celso como representante de los intelectuales educados filosóficamente. Coinciden, por razones totalmente diferentes, en no creer que haya un sentido más hondo como corresponde a la inspiración de las Escrituras. La doctrina de la inspiración de la

[53] Cf. *ComJn* VI 34 (18) § 171; *CCels* V 56.

[54] Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Zunzunegui* (Vitoria 1975) pp. 47-50.

Escritura, que reclama una explicación a ella apropiada, es el núcleo de la entera teología de Orígenes, que es sobre todo determinante de su hermenéutica. La Escritura es la inspirada. La doble intención del Espíritu, revelar y ocultar, vale para ambos lados de la Escritura (la letra y el espíritu) y también para su mutua vinculación. Las quiebras y contradicciones del texto tienen un gran papel, pues son las que fuerzan a dejar el ámbito de la letra y aplicarse al sentido espiritual[55].

Hay que notar que, al interpretar el sentido simbólico de las Escrituras, ni Clemente Alejandrino ni Orígenes han hecho ninguna distinción entre tipología y alegoría. Eran demasiado griegos para hacerlo[56].

Los tres sentidos de la Escritura

Conforme al esquema trazado en el *Perì Archôn* (IV 2,4[11]), encuentra tres sentidos distintos en la Escritura, que percibirán respectivamente y en secuencia acumulativa los simples o principiantes, los progresantes y los perfectos. Señala el paralelismo a los tres en una antropología tricotómica de cuerpo, alma y espíritu (*HomLev* V 5). La Escritura incluye primero, al menos habitualmente, un sentido histórico (la relación de los hechos o el texto de las leyes), un sentido moral (aplicado al alma, sin que intervenga necesariamente el dato cristiano) y un sentido místico (relativo a Cristo, a la Iglesia, a todas las realidades de la fe). Si el sentido histórico por sí solo no ofrece frecuentemente al alma ningún alimento, el sentido moral es como la leche que conviene a los niños (como cuando Pablo instruye a los Corintios) y, en cambio, el sentido místico es el alimento del cristiano que se encamina a la perfección, como la enseñanza de Pablo a los Efesios (*HomEz* VII 10). Otras veces el primer término es el mismo, pero los otros dos están invertidos. Tras un sentido histórico, relativo a las cosas de Israel, viene un sentido místico (relativo a Cristo y a la Iglesia), seguido el mismo de un sentido espiritual (relativo al alma) (*HomNum* VIII 1). El sentido espiritual, que ahora ocupa el tercer lugar, es muy diverso del moral, que antes ocupaba el segundo. Ahora se trata del alma fiel en búsqueda de perfección (*ComCant* 3). Se trata del alma fiel en la

[55] Cf. Heither, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) pp. 142-145.
[56] Cf. Boer, en: *Studia Waszink* (Amsterdam 1973) pp. 18-19.

Iglesia, en la que se reproducen, actualmente y sobre el plano individual, los misterios que se han producido en Cristo como en su fuente y que se reproducen sobre el plano social en su Iglesia. Estos tres sentidos no quedan siempre explicitados, pero sí con frecuencia. Lo que hace más a menudo es pasar de una breve evocación del sentido histórico al sentido «interior»[57].

Exégesis científica

En fecha muy temprana la homilía era la lección del obispo sobre la literatura que realmente importaba: las Escrituras. Semana tras semana cada uno estudiaba con el *grammaticus* cristiano. Orígenes fue un innovador no por ser el primer exegeta retórico, sino por ser el primer exegeta filosófico que ofrecía un nivel superior de enseñanza en competencia con la «escuela» del obispo[58].

Orígenes emprende una tarea monumental al componer una edición de seis columnas paralelas (*Héxapla*) del texto hebreo y de las versiones griegas del AT. Se ha pensado que la primera columna daba el texto hebreo y la segunda su transliteración griega, la tercera la versión de Aquila (que proveía el significado de los términos), la cuarta la de Símaco (que aclaraba el contenido), la quinta notaba las diferencias en el texto corriente de los LXX y la sexta tenía en cuenta a Teodoción y otras versiones[59]. El texto de la quinta, por medio de asteriscos y óbolos, mostraba qué pasajes faltaban en los LXX cristianos y cuáles eran redundantes, comparados con las ediciones judías. Por lo que dice en su *Carta a Julio Africano*[60] queda claro que su objetivo era primariamente apologético. No estaba interesado en construir ningún «texto original» de los LXX, sino en ofrecer un texto aceptable para los estudiosos judíos[61]. Como científico muy serio, estaba capacitado de modo extraordinario para interpretar un texto con conocimiento de causa. Domina los mé-

[57] Cf. Lubac (París 1950) pp. 139-150.

[58] Cf. Young, en: *Essays Chadwick* (Cambridge 1989) p. 196.

[59] Cf. Trevijano (Salamanca ²1996) p. 130.

[60] «Procuramos no ignorar las Escrituras que tienen, para que al discutir con los judíos no aleguemos lo que falta en sus ejemplares y a la par utilicemos lo que se encuentra en ellos aunque se echen en falta en nuestros libros». Cf. PG 11, 47-87, en 60 A-61 A.

[61] Cf. Brock, en: *Studia Patristica* X (Berlín 1970) pp. 215-216.

todos científicos de la crítica textual, pero procura tocar lo menos posible el texto sagrado. Por esa misma actitud básica intenta integrar en el sentido total de su explicación todas las variantes posibles, aun las divergentes. Su saber enciclopédico se muestra en el *exêgêtikón*, la aclaración de las dificultades del texto. En lo que atañe al *tekhnikón*, la parte gramatical y retórica del trabajo exegético, Orígenes utiliza la terminología gramatical de los estoicos. Se ha apoyado sobre el trabajo de los lexicógrafos, considerando útil aportar al estudio de los términos la precisión de que han dado ejemplo los lingüistas griegos (*ComJn* XX 20 § 184). Se servía sobre todo de diccionarios filosóficos, casi siempre obra de estoicos[62]. Ha practicado también la crítica estilística (*metrikón*), como cuarto paso de la exégesis. Se nota en Orígenes la tendencia a generalizar a «toda la Escritura» lo que observa en un pasaje particular de Jer, Pablo o Jn. Confiere a los escritos bíblicos unidad de inspiración hasta en los procedimientos de composición y unidad de interpretación[63]. Tras haber tomado conocimiento del texto, asegurado sus términos y aclarado con todos los medios científicos, le queda todavía una valoración estética y moral. Estéticamente la Biblia queda por debajo de la poesía y filosofía paganas, y con cita de 1 Cor 2,4 muestra que debe ser así, pero en su utilidad moral queda muy por delante de los textos paganos. Retoma dos criterios centrales de la explicación pagana de los poetas: la consideración de la persona que habla (*tò prósôpon tò légon*) y la máxima de que hay que explicar a un autor desde su misma obra (*Homêron ex Homêron saphênízein*). En 1 Cor 2,13 funda el método de explicar la Escritura desde la Escritura. Defender la unidad de la Escritura es el interés principal de Orígenes. Pablo, sobre todo en 1 Cor 2,6-16, es para Orígenes la autoridad apropiada en el terreno de la hermenéutica[64].

Jerónimo generaliza al declarar (*ComIs* pref.; *ComGal* pref.; *HomEz* pref.) que Orígenes había desarrollado sus trabajos exegéticos sobre toda la Escritura en tres géneros literarios diversos: *excerpta* o *scholia*, *homileticum genus* y *tomoi* o *volumina*. De hecho, los tres trabajos sobre un mismo libro sólo nos constan sobre el Sal y parcialmente respecto a Gen e Is[65]. Sigue la tra-

[62] Cf. Cadiou, *REG* 1932, pp. 271-276.
[63] Cf. Harl, *VigChr* 1972, pp. 172-182.
[64] Cf. Heither, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) pp. 145-148.
[65] Cf. Nautin (París 1977) pp. 372-375.

dición escolar de publicar escolios sobre pasajes oscuros o difíciles. Compone con amplitud sus *comentarios* a libros bíblicos. Orígenes acarreó todo el peso de la ciencia contemporánea, lingüística, crítica y filosófica, a la tarea de hacer del comentario bíblico una forma literaria permanente para escritores cristianos y lo logró con brillantez[66]. La diferencia entre homilías y comentarios no está simplemente en que los comentarios den una explicación científica y las homilías la edificante y parenética. En las homilías no faltan las expresiones puramente doctrinales, ni en los *tómoi* un tono edificante. En las homilías hay una mezcla peculiar de método exegético con arte de predicador. La exégesis realizada en las homilías de Orígenes no difiere fundamentalmente de la de los comentarios; sólo en la amplitud[67]. Su interés principal va sin embargo al sentido «místico». No cabe duda de que estaba muy dotado para la penetración espiritual, aunque por su concepción platónica, moralizante y a-histórica, abusa de la alegoría.

Exégesis espiritual

Orígenes quiere llegar al sentido más profundo de la Escritura y utiliza para ello el método alegórico como medio auxiliar, pero los adversarios del alegorismo le reprochan que con ese método abandona la historicidad y literalidad de la revelación en beneficio de una verdad y una penetración que ha conseguido independientemente de la Escritura. Las valoraciones contradictorias de H. de Lubac y de R.P.C. Hanson hacia mediados del siglo XX se separan también por su relación al alegorismo. Si el primero lo valora como medio para llegar al sentido espiritual de la Escritura, el otro lo descarta como asociación libre e irrupción de las propias concepciones en la exégesis de la Escritura[68].

A partir de esta discusión sobre el reconocimiento de una función hermenéutica a la exégesis espiritual de Orígenes, Crouzel ha mostrado lo mucho que la interpretación espiritual de la Escritura por Orígenes está anclada en san Pablo. Además de 1 Cor 2,6-16 menciona 1 Cor 10,11; 2 Cor 3,6-18; Heb 10,1; Rom 7,14. Además Crouzel da las razones teológicas de Orígenes para

[66] Cf. Hanson (Londres 1959) p. 360.
[67] Cf. Klostermann, *TLZ* 1947, pp. 203-206.
[68] Cf. Heither, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) pp. 141-142.

su exégesis espiritual, que se comprende sólo en un contexto de contemplación y de oración. La Escritura es Palabra de Dios, habla de Cristo en todas partes, también en el AT, y transmite la gracia del Espíritu Santo. Torjesen ha mostrado que el objetivo de la exégesis de Orígenes es vincular a su oyente o lector con la Escritura. La exégesis es la mediación de la actividad enseñante y redentora de Cristo al oyente. La exégesis continúa la pedagogía de la Encarnación. La exégesis ha alcanzado su objetivo cuando la palabra de la Escritura, el Cristo viviente, llega al oyente, y éste queda integrado en la Escritura[69].

Orígenes no se contenta con estimar que el evangelio «sensible» o «corporal» ha de encontrar en nosotros su realización espiritual, o que los hechos exteriores narrados figuran la vida interior de la Iglesia o del cristiano. Todo el NT le parece orientado a una realidad más profunda, sola, definitiva, que significa y a la par prepara, sirviendo así de intermediario entre la antigua Ley y el «Evangelio eterno». Sólo éste revelará claramente a los espíritus lo que atañe al Hijo de Dios. Se trata así de tres Testamentos, tres Pascuas y tres Pueblos sucesivos (Israel, Iglesia, Asamblea del Reino) y tres términos: sombra, imagen y verdad[70].

Metodología exegética

Uno de sus principios hermenéuticos se basa en la constatación de la falta de claridad o lo enigmático de muchos textos bíblicos (*CCels* III 74). A la par, trabaja como un filólogo alejandrino. Para explicar un concepto expresado en un término, busca la primera aparición literaria del vocablo (*Perì Euchês* III 1). La comparación de términos es un primer paso a la comparación de pasajes (*PEuch* XXII 1). Del cotejo de pasajes pasa fácilmente a la deducción teológica (*PEuch* XI 2). En unos casos la deducción teológica se funda en una premisa bíblica. En otros casos el proceso es el inverso: se trata de una confirmación por la Escritura (*ComJn* XIII 24 § 221). Se mantiene en línea con una interpretación literal de exégesis alegórica, ya arraigada en la tradición, cuando destaca el carácter moral de los personajes bíblicos (*PEuch* XIX 18), pero lo característico es su aplicación insistente del método alegórico (*PArch* IV 2, 5[12]). En algunos

[69] Cf. Heither, *JbAC Erg.-Bd* 23 (Münster 1996) pp. 148-151.
[70] Cf. Lubac (París 1950) pp. 218-222.

casos descarta el sentido literal y busca el sentido alegórico porque no entiende que lo metafórico corresponde a veces a lo propiamente literal (*PEuch* XXVI 3). En algunos casos la exégesis alegórica no es sino un recurso arbitrario, dictado por su afán de orientar de lo terreno a lo espiritual, según el sentido anagógico de la Escritura (*CCels* VII 21)[71].

SUMARIO

La escuela exegética antioquena no entra en escena abiertamente hasta el s. IV. Su interpretación «histórica», que destaca el sentido literal, coloca a los antioquenos en línea con los mejores filólogos paganos. A fines del s. II tiene un claro precedente en Teófilo de Antioquía, que ve la Escritura como fuente de preceptos religiosos y morales y como documento de verdadero conocimiento cosmológico, antropológico e histórico. Por ello da una interpretación de tipo literal muy rígido. Aduce ocasionalmente interpretaciones tipológicas en la línea vertical y otras son de tipo «moral», pero en su exégesis la alegoría se presenta como un elemento accesorio respecto a la interpretación literal predominante. Su interés por el texto sagrado va a una con una concepción filosófica de tinte más bien racionalista.

Justino conecta con la tradición cristiana común en su recurso al AT como colección de profecías cristológicas. Las *Memorias de los Apóstoles* le proporcionaban la evidencia histórica que probaba la profecía. La interpretación alegórica con la ayuda de la analogía le sirve para descubrir las referencias veladas. Algunos de sus principios interpretativos proceden del ambiente platónico y otros de la exégesis del judaísmo rabínico. Junto a otros factores, su milenarismo escatológico, derivado del apocalipticismo judío, lo integra en la teología cristiana asiata. Entiende la Ley, fundamentalmente la ritual, como una legislación temporal para los judíos. Coloca a Dios, en la persona del Cristo preexistente, en el mismo centro de la historia del AT. Fundamenta sus enseñanzas éticas en la doctrina de Cristo, que le llega en material armonizado paralelo al sinóptico.

Para otro teólogo asiata, Ireneo, la primera regla de la exégesis es la regla de la verdad, que remite a la predicación apos-

[71] Cf. Trevijano, en: *Origeniana Secunda* (Bari 1980) pp. 111-116.

tólica. Se mantiene en la doctrina viva de las iglesias y es el criterio que permite discernir las falsas interpretaciones de la Escritura de las verdaderas. La instancia de discernimiento de la legitimidad de la doctrina ha de ser lo enseñado por los obispos como Tradición apostólica. Reclama además que la interpretación de un texto esté en consonancia con los otros textos de la Escritura que tienen al mismo Dios como autor. Hay que interpretar los pasajes oscuros por los más claros, sin apartarse de las verdades ciertas.

El primer gran teólogo africano, Tertuliano, ve en los escritos bíblicos instrumentos de la revelación de Dios. Su educación retórica y jurídica ha influido en su obra exegética. En sus debates con herejes, y después con la Iglesia oficial, se afana en citar la Escritura como testigo fidedigno de lo correcto de sus afirmaciones. Como argumento de base contra los herejes plantea una doble prescripción jurídica: Cristo no reveló su doctrina sino a los apóstoles y los apóstoles no la han confiado sino a las Iglesias fundadas por ellos. El baremo de la conformidad de cualquier doctrina con la de tradición apostólica es la Regla de fe, que es la más alta instancia del correcto conocimiento de la revelación, cuya fuente es la Escritura. Contra los herejes marcionitas y valentinianos recurre, por un lado, al argumento global de la *praescriptio* y, por otro, trata de mostrar la inconsistencia de las herejías como doctrinas cristianas por su falta de conformidad con las Escrituras. Su afán de certidumbre y simplicidad le lleva a luchar contra toda forma de *curiositas* superflua en la interpretación de la Escritura. Sostiene que los pasajes claros y sin ambigüedad han de tener siempre precedencia sobre los figurados y enigmáticos. Busca dar siempre una explicación literal, aunque admite la interpretación alegórica para pasajes en los que el significado literal no pueda ser el pretendido. En su período montanista sigue ateniéndose al carácter vinculante de la Escritura, pero es capaz también de apelar al Espíritu frente a la Escritura. Distingue el ámbito irreformable de la fe, que le da una base común con la Iglesia católica, y el perfeccionable de la disciplina, que le lleva a combatirla.

Para Cipriano la unidad de los dos Testamentos queda fundada en que es el mismo Cristo el que opera en ambos. Tiende a usar con mucha frecuencia el AT para probar sus ideas. La pretendida debilidad estilística de la Biblia es un argumento a favor de su verdad.

La *Carta de Bernabé* entronca ya con la tradición alegórica y espiritualista de los maestros cristianos alejandrinos por la desmesura de su explicación alegórica y tipológica de textos del AT referidos a Cristo y los cristianos.

Si bien la tradición bíblica no era esencial para la argumentación filosófica de Atenágoras, sus citas bíblicas e ideas cristianas comunes sugieren que escribió desde dentro de la Iglesia.

Clemente Alejandrino distribuye la Escritura siguiendo el esquema corriente en la filosofía griega (historia, ética, física y teología, o lógica, física, ética y teología). La distinción entre los dos Testamentos es de crecimiento y progreso. La interpretación literal existe al lado de la explicación alegórica. Sus citas suelen ir acompañadas de un breve comentario.

Punto de partida de la teología de Orígenes es la revelación bíblica, que encuentra condensada en la predicación de fe de la Iglesia. Entiende que la tarea del teólogo es dilucidar las cuestiones no aclaradas por la Regla de fe. Se trata de las cuestiones fundamentales de la filosofía ecléctica del platonismo medio, a las que busca respuestas desde la Escritura. Tiende a una admisión muy amplia de la historicidad de las narraciones bíblicas e historiza al máximo la irrupción de lo sobrenatural. Se esfuerza en armonizar relatos discordantes, pues queda atado por un criterio muy estrecho de la inspiración. Sin embargo, en sus consideraciones hermenéuticas tiene en el punto de mira como adversarios a los literalistas, que coinciden en no creer que haya un sentido más hondo como corresponde a la inspiración de las Escrituras. La doble intención del Espíritu, revelar y ocultar, vale tanto para la letra como para el espíritu de la Escritura. Ha desarrollado una teoría de los tres sentidos de la Escritura: el literal, corporal o histórico (que puede faltar), el psíquico (tropológico) y el sentido espiritual (que no falta nunca), pero lo que aplica en su exégesis, homilías y comentarios es más bien una tipología en tres planos (sombra, imagen, verdad).

Orígenes recoge dos criterios centrales de la explicación pagana de los poetas: la consideración de la persona que habla y la máxima de que hay que explicar a un autor desde su misma obra. En 1 Cor 2,13 funda el método de explicar la Escritura desde la Escritura. Defender la unidad de la Escritura es el interés principal de Orígenes. Pablo, sobre todo en 1 Cor 2,6-16, es para Orígenes la autoridad apropiada en el terreno de la hermenéutica.

Parte segunda
GNÓSTICOS

Capítulo I
INTRODUCCIÓN

El gnosticismo es uno de los movimientos ideológicos, religioso y filosófico que, a lo largo de la historia, han buscado dar respuestas a las preguntas básicas que continuamente se hace el hombre sobre la propia identidad y situación, origen y destino. Los gnósticos se plantearon repetidamente las cuestiones fundamentales de la identidad humana, desde las deficiencias de su situación en este mundo y aspirando a una superación trascendente de todas esas limitaciones[1].

ESTUDIOS

W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Leipzig 1897); S. Arai, «Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung», en: Bianchi (Leiden 1970) 181-187; T.P. van Baaren, «Towards a definition of Gnosticism», en: Bianchi (Leiden 1970) 174-180; B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*. BCNH. Études, 1 (Quebec-Lovaina 1981); C. Barry, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3; NH III,4)*. BCNH. Textes, 20 (Quebec 1993); F.C. Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (Leipzig 1867-Darmstadt 1979); A. Bausani, «Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di gnosi», en: Bianchi (Leiden 1970) 251-263; F. Bermejo, «Evangelio de Felipe (NHC II 3)», en: Piñero, etc. (Madrid 1999) 15-51; U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. StHR 12 (Leiden 1970); «Le problème des origines du gnosticisme», en: Bianchi (Leiden 1970) 1-27; «Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme», en: Bianchi (Leiden 1970) 716-746; W. Bousset, *Die Himmelreise der Seele* (ARW 4 [1901]-Darmstadt 1960); *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga

[1] Cf. Trevijano, en: *Estudios* (Madrid 1997) pp. 133-150.

1907/1973); «Gnosis, Gnostiker», en: A. Pauly - G. Wissowa - W. Kroll (eds.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, VII/2 (Stuttgart 1912) 1503-1547; J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum*. WUNT 2/27 (Tubinga 1987); R. Bultmann, Γινώσκω, γνῶσις, en: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I (Stuttgart 1933) 688-719; *Das Evangelium des Johannes*. KEKNT (Gotinga [7]1959); F.C. Burkitt, *Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century* (Cambridge 1932); R.P. Casey, «Gnosis, Gnosticism and the New Testament», en *The Background of the New Testament and ist Eschatology. Sudies in honour of C.H. Dodd* (Cambridge 1954) 52-80; C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos* (Gotinga 1961); R. Crahay, «Élements d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique», en: Bianchi (Leiden 1970) 323-337; W. Foerster, «Die Grundzüge der ptolomaeischen Gnosis», *NTS* 6 (1959/60) 16-31; M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus* (Gotinga 1898); F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (S. Antonio de Padua, BsAs [2]1978); «Tratado Tripartito (NHC I 5)», en: Piñero, etc. (Madrid 1997) 121-195; «Pensamiento Trimorfo (NHC XIII)», en: Piñero, etc. (Madrid 1997) 297-320; «Eugnosto, el Bienaventurado (NHC III 3)», en: Piñero, etc. (Madrid 1997) 459-478; «Evangelio de la Verdad (NHC I 3)», en: Piñero, etc. (Madrid 1999) 139-161; G. Gnoli, «La gnosi irania. Per una impostazione nuova del problema», en: Bianchi (Leiden 1970) 281-290; H.A. Green, «Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology», *Numen* 24 (1977) 95-134; R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse* (Salzburgo 1967); E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Berlín 1961); A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I. *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas* (Tubinga 1909/Darmstadt 1964); C.W. Hedrick, «Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the «Sitz im Leben» of the Nag Hammadi Library», *NT* 22 (1980) 78-94; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig 1884-Darmstadt 1963); E. von Ivanka, «Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike», en: Bianchi (Leiden 1970) 317-322; H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, I. *Die mythologische Gnosis* (Gotinga [3]1964); II/1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Gotinga [2]1966); J.M. Lafrance, «Le sens de γνῶσις» dans l'Évangile de Vérité», *StMR* 5 (1962) 57-82; B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. I. *The School of Valentinus*. StHR 41/1 (Leiden 1980); II. *Sethian Gnosticism*. StHR 41/2 (Leiden 1981); A.H.B. Logan, «John and the Gnostics: The Significance of the Apocryphon of John for the Debate about the Origins of the Johannine Literature», *JSNT* 43 (1991) 41-69; A. et J.-P. Mahé, *Le Témoignage Véritable (NH IX,3) Gnose et Martyre*. BCNH. Textes, 23 (Quebec-Lovaina 1996); J.-E. Ménard, «La

"connaissance" dans l'Évangile de Vérité»: *RevSR* 41 (1967) 1-28; *De la Gnose au Manichéisme*. Gnostica (París 1986); J. Montserrat Torrens, *Los Gnósticos,* I-II. Biblioteca Clásica Gredos, 59-60 (Madrid 1983); «Apócrifo de Juan (NHC II 1)», en: Piñero, etc. (Madrid 1997) 201-236; J. Munck, «The New Testament and Gnosis», *StTh* 15 (1961) 181-195; B.A. Pearson, «Old Testament Interpretation in Gnostic Literature», en: *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity* (Harrisburg, Penn. 1997) 99-121; S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Patrimoines. Gnosticisme (París 1984); A. Piñero - J. Montserrat - F. García Bazán, etc., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*: Paradigmas, 14 (Madrid 1997); *II. Evangelios, hechos, cartas*. Paradigmas, 23 (Madrid 1999); A. Piñero, «Libro de Tomás el Atleta (NHC II 7)», en Piñero (Madrid 1999) 265-287; H.-C. Puech, «Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas» (suite), *AnColFr* 63 (1963-1964) 199-213; 64 (1964-65) 209-217; 65 (1965-66) 247-256; G. Pokorny, «Gnosis als Weltreligion und als Häresie», *Numen* 16 (1969) 51-62; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zurich 1951), «Gnosticism and the New Testament», *VigChr* 19 (1965) 65-85, «Ezekiel 1,26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *VigChr* 34 (1980) 1-13; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Stuttgart 1927-Darmstadt 1956); J. Ries, «Orientations, objectifs et document final», en: J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Lovain-La-Neuve (11-14 mars 1980)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27 (Louvain-La-Neuve 1982) xi-xxv; J.M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977); T. Säve-Söderbergh, «Gnostic and Canonical Gospel Traditions (with special reference to the Gospel of Thomas)», en: Bianchi (Leiden 1970) 552-559; H.M. Schenke, «Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtphänomens», *Kairos* 7 (1965) 114-123; W. Rordorf, «The Theology of Rudolph Bultmann and Second Century Gnosis», *NTS* 13 (1966/67) 351-362; K. Rudolph, «Die «Sethianische» Gnosis. Eine häresiologische Fiktion?», en: Layton II (Leiden 1981) 576-578; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korith. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*. FRLANT 66 (Gotinga [3]1969); *Neues Testament und Gnosis*. EF 208 (Darmstadt 1984); M. Smith, «The History of the Term Gnostikòs», en: Layton, II (Leiden 1981) 796-807; R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, Nueva Jersey 1996); M. Tardieu - J. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique. I. Histoire du mot «gnostique». Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945*. Initiations au Christianisme Ancien (París 1986) 65-132; R. Trevijano, «La influencia del gnosticismo en la eclesialidad católica», *Moralia* 6 (1984) 417-433; «Las cuestiones fundamentales gnósticas», en: *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*. FuPE 2 (Madrid 1997) 133-150; W.C. van Unnik, «Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis», *VigChr* 15 (1961) 65-82; M. Waldstein,

«Hans Jonas' Construct "Gnosticism": Analysis and Critique», *JECS* 8 (2000) 341-372; A. Wilson, «Gnostic Origins», *VigChr* 9 (1955) 193-211; R.McL. Wilson, *The Gnostic Problem. A Study of the Relation between Hellenistic, Judaism and the Gnostic Heresy* (Londres 1958); «Some Recent Studies in Gnosticism», *NTS* 6 (1958/59) 32-44; F. Wisse, «Stalking Those Elusive Sethians», en: Layton, II (Leiden 1981) 573-576.

Gnosis y gnosticismo

El congreso de Mesina (1966), centrado en la discusión sobre los orígenes del gnosticismo, trató de aclarar la confusión existente en el uso de estos términos. Se trató de llegar a algún grado de acuerdo en considerar la *gnosis* como tendencia reiterada del espíritu humano a un conocimiento salvífico mediante revelación. Conocimiento de los misterios divinos reservados a una elite.

No toda gnosis es gnosticismo, sino sólo la que implica la identidad divina del *conocedor* (el gnóstico), del *conocido* (la substancia divina de su Yo trascendente) y *el medio por el que se conoce* (la gnosis como facultad divina implícita, que debe ser despertada y actuada)[2].

Se quiso identificar el *gnosticismo* a partir de diversas combinaciones de determinadas características básicas, tal como se encuentran en un movimiento ideológico que se manifiesta de modo peculiar entre el s. I o II y el III d.C.

Nos parece reduccionista definir al gnosticismo como una categoría moderna tras la que queda una realidad histórica determinada por: a) un grupo de teólogos caracterizados por su referencia al cristianismo; b) la autonomía de sus sistemas rivales del cristianismo ortodoxo; c) la demanda de novedad teológica, a pesar de sus apelaciones a una remota antigüedad[3]. Esta descripción corresponde sólo al gnosticismo cristiano. No tiene en cuenta ni la gnosis pagana del *Corpus Hermeticum* ni los de gnosis judía de Nag Hammadi, si bien es cierto que estos textos fueron publicados posteriormente.

Además, si mantenemos que «gnosticismo» es el término propio para los movimientos bien documentados del s. II, hay

[2] Cf. Bianchi (ed.) (Leiden 1970) pp. xx-xxi.
[3] Cf. A. Wilson, *VigChr* (1955) pp. 193-196.

que aclarar nuestras ideas sobre el período precedente. La aparición aislada de elementos que encontramos combinados en los sistemas gnósticos del s. II no debe llevar a dar por supuesto que el gnosticismo existía ya en ese período anterior[4]. Aunque se pueden encontrar antes aspectos afines, por ejemplo, en los escritos de Filón de Alejandría, conviene reservar la designación «gnóstico» para los fenómenos que son, clara e indiscutiblemente, del mismo tipo que los de las sectas del s. II (sin excluir *a priori* la posibilidad de un gnosticismo precristiano)[5]. Hay que evitar, pues, el peligro de llenar términos del s. I con la carga conceptual que tienen en los documentos gnósticos del s. II. Aunque admitimos que puede argüirse también en sentido inverso. Sólo porque una noción sea conocida como gnóstica en el s. II no debe ser asignada *a priori* a ese siglo, si no podemos probar de otro modo tal fecha para el texto en que ocurre[6].

El gnosticismo podría quedar, si no caracterizado, al menos significativamente representado, por el mito de la caída de una entidad celeste en el mundo de la materia. Nuestro mundo queda así impregnado de partículas divinas. Parcelas de esa Alma del mundo que debe liberarse recogiéndose sobre sí misma, resucitando de la ignorancia, para retornar a una Unidad primordial[7].

1. FUENTES

Los testimonios antiguos

Desde la Antigüedad se cuenta con las exposiciones de los heresiólogos. Se han perdido los correspondientes escritos de Justino, pero sirvieron de fuente para otros posteriores. Ireneo, a fines del s. II, Hipólito en el III y Epifanio en el IV (más tarde Filastrio de Brescia) son quienes nos han legado exposiciones más detalladas.

Estas fuentes indirectas quedan enriquecidas por seis documentos originales: completos, extractados o parafraseados. De-

[4] Cf. Munck, *StTh* (1961) pp. 191-192.
[5] Cf. R.McL. Wilson, *NTS* 1958/59, p. 35.
[6] Cf. Säve-Söderbergh, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 554-557.
[7] Matizamos la descripción de Ménard (París 1986) p. 3.

bemos algunos a Hipólito (*Megálê Apóphasis, Predicación Naassena, Libro de Baruc*) y otros dos a Epifanio (*Carta a Flora, Carta doctrinal valentiniana*). Más fragmentariamente, entre el s. II y III, Clemente Alejandrino (*Extractos de Teodoto* y, en la primera mitad del s. III, Orígenes (*Fragmentos de Heracleón*)[8]. Tertuliano (s. II-III) ofrece datos muy valiosos en sus obras de polémica contra valentinianos y marcionitas.

Redescubrimiento de documentos originales

Este gnosticismo histórico, conocido únicamente por los testimonios de los Padres y de los filósofos paganos que lo combatieron, empezó a ser conocido también, a partir del s. XVIII, por documentos directos, en versión copta, llegados en cuatro oleadas sucesivas: los manuscritos de Londres (*Pistis Sophía*, el primer documento descubierto y el menos estudiado, aunque ha sido ya traducido siete veces y a cuatro lenguas), Oxford (El «Codex Brucianus», que contiene *El Libro del gran tratado iniciático = Libros de Jeu* y *La Topografía Celeste*), Berlín (*Evangelio de María, Libro de los secretos de Juan = ApocrJn* –recensión corta–, *Sabiduría de Jesucristo = SophiaJC* y *Hechos de Pedro*. El *ApocrJn*, del que ya había en 1986 14 traducciones publicadas, fue considerado por los gnósticos del s. III y IV como su gran obra de referencia[9]) y El Cairo (donde se ha conseguido reunir la denominada biblioteca copta de Nag Hammadi).

La biblioteca copta de Nag Hammadi

Esta colección de textos, traducidos del griego al copto, provenía probablemente de monasterios pacomianos vecinos cuando fue enterrada avanzado el s. IV. Es verosímil que los monjes quisieran, por un lado, obedecer la condena que de herejes y libros apócrifos había hecho el obispo de Alejandría san Atanasio en su *Carta Festal* del 367[10], al expurgar su biblioteca de

[8] Una traducción española de esta documentación (salvo la de Epifanio) en Montserrat Torrens, II (Madrid 1983).

[9] Cf. Tardieu - Dubois (París 1986) pp. 65-132. Para la cuestión de los orígenes del gnosticismo, es interesante notar que Tardieu, en p. 122, trata al *ApocrJn* como manifiesto de los antijudaizantes radicales de la escuela joánica y que señala, p. 138, que hay un vínculo entre los apócrifos zoroastrianos y las tradiciones de la escuela joánica.

[10] Cf. Hedrick, *NT* 1980, pp. 91-94.

libros doctrinalmente sospechosos; y, por otro, fueran reacios a destruir del todo libros que habían apreciado para su lectura espiritual. Por ello optaron por el depósito bajo tierra. También pudieron hacerlo simplemente ante el temor de una visita de inspección. La jarra con sus códices encuadernados en cuero se quedó allí por un milenio y medio. Hasta que fue descubierta casualmente por dos hermanos campesinos que habían ido a recoger fertilizantes. Después de una serie de avatares, que incluyen la quema de al menos uno de los códices por la madre de los descubridores y una almoneda dispar de los demás, la biblioteca copta de Nag Hammadi (Alto Egipto), dispersa y recuperada entre 1945 y 1977, se conserva hoy en el Museo Copto del Viejo Cairo. Contiene en 13 códices, algunos incompletos, 52 obras: 6 de ellas repetidas, y, entre éstas, la recensión corta y dos copias de la larga del *ApocrJn*. De estas obras, 6 eran ya conocidas: o en el original griego o en versiones latina y copta. En total nos ha proporcionado 40 obras nuevas, aunque 10 de ellas en estado muy fragmentario. El conocimiento de esta documentación, tras muchos esfuerzos ya plenamente accesible a los estudiosos [11], ha dado un empuje excepcional a los estudios sobre el gnosticismo. Contamos ya con una traducción en lengua española de la mayor parte de los documentos [12].

2. HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN

El gnosticismo derivado del cristianismo

Desde los heresiólogos de la Antigüedad cristiana hasta comienzos del s. XX, ha predominado una visión unitaria. Los Padres de la Iglesia lo trataban como herejía cristiana, debida a influencia de la ideología y religiosidad paganas. En el s. XIX F.C. Baur [13] y Hilgenfeld [14] lo veían como derivación del cristianismo antiguo por las tendencias sincretistas del helenismo tardío. A comienzos del s. XX, Harnack lo describe como el momento ál-

[11] Cf. Robinson (Leiden 1977) pp. 1-25. Los primeros textos no se publicaron hasta 1956. La edición fotográfica íntegra de los manuscritos quedó completada en 1978.

[12] Cf. Piñero - Montserrat - García Bazán, etc., I (Madrid 1997), II (Madrid 1999), III (Madrid 2000).

[13] Cf. Baur (Leipzig 1867-Darmstadt 1979) pp. 67-74.

[14] Cf. Hilgenfeld (Leipzig 1884-Darmstadt 1963) pp. 230-283.

gido del proceso de helenización del cristianismo[15]. Todavía por los años 30, Burkitt lo presenta como una reformulación del cristianismo en términos de ciencia y filosofía, como «nueva teología» del s. II[16].

Una religión sincretista de raíz oriental

Sin embargo, desde fines del s. XIX se va abriendo camino otra perspectiva radicalmente diferente, que logra imponer la escuela histórico-religiosa. Se ve en la gnosis antigua un movimiento religioso precristiano de carácter universal, producto del sincretismo de la época. Anz fue el primero que trató de analizar el gnosticismo como un fenómeno perteneciente más bien a la historia de las religiones que a la historia de la Iglesia. Consideraba que el dogma central del movimiento gnóstico era la idea de la *ascensión celeste del alma* y le atribuía un origen mesopotámico[17].

El verdadero innovador fue Bousset al interesarse por los orígenes de diversos temas gnósticos: el dualismo, el salvador, la ascensión celeste del alma[18]. Subrayaba el *dualismo*, que veía como producto de concepciones iranias en combinación con el pensamiento griego. Tras el Salvador de la religión gnóstica de los mandeos[19] encontraba un mito gnóstico del todo independiente del cristianismo. Piensa que un mito indo-iranio, en cuyo centro se encuentra la idea del Hombre Primordial (*Urmensch*), se ha unido a la especulación griega, y esta unión ha producido la gnosis mitológica[20]. H. Reitzenstein encuentra su figura central del *Salvator salvandus*, concepción irania, en el Himno de la Perla de los *Hechos de Tomás*, que considera precristiano, aunque incorporado a una obra gnóstica cristiana. El Mensajero de ese himno, el *Hombre Primordial* que desciende al mundo mate-

[15] Cf. Harnack (Tubinga 1909-Darmstadt 1964) pp. 243-292.

[16] Cf. Burkitt (Cambridge 1932) p. 91.

[17] Cf. Anz (Leipzig 1897). Obra que no hemos tenido ocasión de confrontar.

[18] Cf. Bousset (*ARW* 4 [1901]-Darmstadt 1960) pp. 7-28.

[19] Los mandeos, reducidos a unos centenares, en Irak, son una curiosa supervivencia de una antigua religión gnóstica. Se discute si se remontan a tiempos precristianos o se fraguaron ya en tiempos islámicos.

[20] Cf. Bousset (Gotinga 1907/1973) pp. 91-159, 238-276, «Gnosis, Gnostiker», en: Pauly - Wissowa - Kroll, VII/2 (Stuttgart 1912) pp. 1503-1547.

rial para liberar al alma colectiva, sería, en fin de cuentas, el alma colectiva, que se salva a sí misma[21].

Todavía hay quienes mantienen que el mérito de la escuela de las religiones ha sido mostrar que el movimiento gnóstico fue originalmente un movimiento de pensamiento no cristiano, enriquecido sucesivamente desde esquemas cristianos. Consideran que los textos de Nag Hammadi han acreditado la tesis de que los sistemas gnósticos han nacido en el margen del judaísmo[22].

Como crítica fundamental a estos planteamientos hay que señalar que la historia del gnosticismo del s. I y del presuntamente precristiano ha sido reconstruida por conjetura a partir de datos posteriores. Los maestros gnósticos bien conocidos son figuras poco anteriores a la mitad del s. II. El gnosticismo pagano que se expresa en la literatura hermética[23] es, en la forma en que nos ha llegado, escasamente anterior al s. III. La literatura mandea, en su forma presente, es postislámica y no faltan quienes asignan los orígenes de la secta al s. V[24]. La reconstrucción que se hace del gnosticismo primitivo es pura conjetura. Se debe a la recolección de un vasto material muy disperso en tiempo y espacio y que se alega como prueba unitaria de la existencia anterior de una mentalidad gnóstica. Se construye así un bloque de pensamiento, muy digno de ser tenido en cuenta si hubiera existido como tal en una época determinada antes de la era cristiana[25]. Lo que resulta específico del gnosticismo no es la preexistencia de sus elementos constitutivos aislados, sino una determinada combinación. Elementos constitutivos como la representación de la ascensión celeste o el dualismo pueden encontrarse en culturas muy dispares y desconectadas. La combinación claramente gnóstica no queda documentada hasta el s. II.

[21] Cf. Reitzenstein (Stuttgart 1927-Darmstadt 1956) pp. 52-54, 284-333.

[22] Como muestra: Ménard (París 1986) pp. 6-7; en p. 25, explica el doble rostro de la gnosis, una religión judeo-oriental con revestimiento helenístico, por la situación de confrontación de las dos tradiciones en las ciudades helenizadas de oriente; en p. 35, estima que el cristianismo helenístico prepaulino había entrado ya en contacto con la gnosis por mediación de un judaísmo helenizado gnóstico y que Pablo es un personaje central de la historia de la gnosis; y no sólo como adversario (p. 37).

[23] En el *Corpus Hermeticum*, Hermes el Tres Veces Grande (*Hermes Trismegistos*) cumple la función de revelador celeste.

[24] Cf. Casey, en: *Sudies Dodd* (Cambridge 1954) pp. 52-80, en pp. 75-77.

[25] Cf. Munck, *StTh* 1961, pp. 185-86.

La interpretación existencialista

Sobre los presupuestos histórico-religiosos de Bousset y Reitzenstein han elaborado sus interpretaciones el filósofo H. Jonas y el teólogo R. Bultmann, tomando como clave hermenéutica las categorías antropológicas de la filosofía existencialista.

Jonas se sitúa en la misma tradición de la escuela histórico-religiosa. Busca la unidad interna del material que cataloga como gnóstico en la experiencia básica que refleja. La encuentra en el *anticosmismo* o sentimiento de aversión frente al mundo. El *kósmos* visto como el mal del que hay que liberarse. Estima que el *dualismo* más radical, en que es más grande la polaridad entre Dios y el mundo, representa la gnosis más pura. Es el caso del tipo iranio de gnosis. Entiende por eso que la figura del *Demiurgo*[26], que representa un debilitamiento del dualismo estricto, es una derivación secundaria: proviene de la doctrina platónica y de la judía de la creación[27]. Jonas se acerca a los textos gnósticos con una aproximación muy comprometida en la que su propio posición filosófica, existencialista, funciona como criterio para la «crítica de la cosa». Los principios hermenéuticos de Jonas convergen en una sola tarea: recuperar la autocomprensión de la existencia humana de sus objetivaciones. Jonas encuentra esta autocomprensión objetivada del modo más claro en los textos que los estudiosos anteriores a él calificaron de «gnósticos», pero, dada la profundidad en la que ve situada la autocomprensión gnóstica en los seres humanos, no es sorprendente que extienda el término «gnóstico» a fenómenos que previamente no habían sido clasificados como tales, como es el caso del entero cristianismo antiguo, con todas sus herejías, y la filosofía de Plotino. Esta extensión de «gnóstico» queda ayudada por su comprensión neo-hegeliana del «Espíritu» y su papel en la historia universal. Así su hipótesis histórica del gnosticismo como el Espíritu de la Antigüedad tardía y su principio hermenéutico de recuperar la autocomprensión existencial de ese Espíritu forman un todo orgánico. Este «gnosticismo» prefabricado llegó a desempeñar un importante papel en los estudios neotestamentarios, particularmente en la escuela de Bultmann. Salvo esta escuela, Jonas no ha sido seguido ni en su extensión del gnosticismo a todo el cristianismo antiguo ni en su mirar

[26] Un dios inferior a quien atribuir la creación de este mundo.
[27] Cf. Jonas (Gotinga [2]1966) pp. 351-362.

como espejos historiografía y filosofía existencialista, pero la crítica más radical es que sus tesis tienden a tergiversar la historia de hecho sugerida por los textos de Nag Hammadi[28].

Bultmann[29] trata de interpretar la comprensión del mundo y de sí mismo que manifiestan los autores de los textos gnósticos. Toma así un punto de partida antropológico para su teología[30]. Teniendo en cuenta la importancia de su exégesis, podemos calibrar la influencia que ha ejercido el hecho de que haya creído encontrar el mito gnóstico de origen iranio, analizado por Reitzenstein, tras la concepción joánica de Jesús[31]. El camino seguido por la escuela de Bultmann queda patente en la obra de W. Schmithals, que, tras identificar como gnósticos a los adversarios de san Pablo en la comunidad de Corinto[32], acaba viendo influjos notables de la conceptualidad y mundo de representaciones gnósticas en otros escritos neotestamentarios. Sólo deja relativamente libres la tradición sinóptica, 1 Pe, Ap y –a cierta distancia– Pastorales, Heb y Sant[33].

Como crítica a estos planteamientos se ha podido argüir que interpretar el gnosticismo por el existencialismo, aparte de un consciente anacronismo, puede ser un caso de *obscurum per obscurius*[34]. Tratan subjetivamente un objeto que han construido subjetivamente, lo mismo que sus predecesores histórico-religiosos[35]. El Salvador gnóstico, presentado como combinación

[28] Cf. Waldstein, *JECS* 2000, pp. 367-370.

[29] Cf. Bultmann, en: Kittel, *ThWNT* I (Stuttgart 1933) pp. 688-719. Entiende que la «gnosis» procede de las religiones mistéricas, que transmiten un saber misterioso que conduce a la salvación, y de la magia, cuyo «saber» proporciona fuerzas sobrenaturales (pp. 692-693). El conocimiento teológico cristiano tuvo que desarrollarse, no sólo contra el politeísmo, sino sobre todo contra la gnosis pagana, y por ello el mensaje cristiano cae en una cierta analogía con la gnosis pagana (pp. 708-709).

[30] Por eso se le ha podido reprochar que él mismo se asemeja a los gnósticos por su «desecularización» y «deshistorización» del acto personal de fe. Cf. Rordorf, *NTS* 1966/67, pp. 351-362, que trata de matizar el reproche más severo de O. Cullmann.

[31] Bultmann (Gotinga ⁷1959) pp. 78 y 128 entiende la composición del cuarto evangelio como una combinación de una serie de historias de milagros de Jesús con otra de discursos gnósticos de revelación en una redacción eclesiástica posterior.

[32] Cf. Schmithals (Gotinga ³1969) pp. 277-281.

[33] Cf. Schmithals (Darmstadt 1984) pp. 153-56.

[34] Cf. R.McL. Wilson, *NTS* 1958/59, pp. 36-38.

[35] Cf. Munck, *StTh* 1961, pp. 188-191.

de los mitos del Hombre Primordial y del Redentor Celeste, parece no tener más consistencia que la de una construcción escolar[36].

Una religión universal

Aun al margen de los planteamientos de la escuela histórico-religiosa, hay quienes siguen comprendiendo la gnosis como una religión universal precristiana. Se afirma que es en la base un movimiento religioso no cristiano de la Antigüedad tardía. Esta religión entra en escena, por lo menos, contemporáneamente con el joven cristianismo y se difunde por el espacio mediterráneo. Pronto se llega a contactos entre cristianismo y gnosis, que puso a su servicio material doctrinal cristiano. Por otra parte, se dio también en el s. II una gnosis pagana (*Poimandres*)[37]. Es corriente atribuirle una matriz judía. Para Quispel, el gnosticismo no es un capítulo tardío de la historia de la filosofía griega y, por lo tanto, una herejía cristiana, una aguda helenización del cristianismo. Ni es un superviviente fosilizado de antiguos conceptos iranios, o aun indios. No deriva, ciertamente, de un presupuesto mito iranio del Salvador salvado. Es más bien una religión propia, con su propia estructura fenomenológica, caracterizada por la expresión mítica de la propia experiencia mediante la revelación de la palabra y por una conciencia de una escisión dentro de la deidad misma. Como tal debe no poco al judaísmo[38].

La diversificación de métodos de estudio

El recurso a la llamada historia de los motivos puede ser un callejón sin salida. No basta si se queda en una concentración atomística sobre puntos particulares y peca fácilmente de una especie de *regressus ad infinitum*. Rastrear la primera aparición documentada de algunos temas puede ser muy poco significativo. Puede que tampoco resulte apropiado escribir la historia de una idea. Habría que hacerlo, más bien, de la diversa gente que usó la idea y de sus variantes situaciones sociales[39].

[36] Cf. Colpe (Gotinga 1961) pp. 186-189.
[37] Cf. Haardt (Salzburgo 1967) p. 9.
[38] Cf. Quispel (Zurich 1951) p. 45; *VigChr* 1965, p. 73.
[39] Cf. Green, *Numen* 1977, pp. 98-103 y 133.

Han cobrado actualidad las investigaciones sociológicas o psicológicas. Corren el peligro de quedarse en una derivación reductora de la historia de los motivos. Incurren fácilmente en generalidades (Grant, Quispel) o quedan viciadas por apriorismos (Kippenberg)[40].

Nuevas líneas de interpretación

En 1978 tuvieron lugar dos congresos muy significativos. En el de Yale se mantiene la fascinación por un precursor o un competidor gnóstico contemporáneo del cristianismo. El hecho de que entre los textos de Nag Hammadi haya unos de marcado carácter judío (que suelen tener por personaje central a Seth) y otros claramente cristianos (exponentes, más o menos, de doctrinas valentinianas) ha dado pie para distinguir dos tipos básicos: el gnosticismo sethiano y el valentiniano[41]. Se sugiere que el gnosticismo primitivo apareció en dos especies radicalmente diferentes: una «inversión» de elementos del judaísmo, especialmente de carácter no cristiano, y un tropo alegórico sobre el catolicismo. Los dos, sethianismo y valentinismo, pueden haberse encontrado en la figura histórica de Valentín, quien según una antigua fuente fue influido por el uno y fundó el otro[42].

Sin embargo, no sólo fue discutida la existencia del sethianismo[43], sino que hasta hubo quien llegó a calificar el mismo gnosticismo como una invención de la ciencia moderna[44]. El congreso de Quebec, aun ateniéndose a esa distinción, ha reconocido la insuficiencia de los datos de que disponemos para dar solución a las grandes cuestiones, como el origen y delimitación del fenómeno gnóstico. Ha preferido adentrarse en una etapa previa de análisis y discusión sobre los textos concretos[45]. Posteriormente el coloquio de Lovaina ha estimado que resulta inadecuada la alternativa clásica entre una explicación histórico-reli-

[40] Cf. Trevijano, *Moralia* 1984, pp. 417-422.

[41] Cf. Layton, I (Leiden 1980); II (Leiden 1981).

[42] Cf. Layton, I (Leiden 1980), pp. xi-xii; II (Leiden 1981) p. xii.

[43] Cf. Wisse, en: Layton, II (Leiden 1981) pp. 573-576; Rudolph, en: Layton, II (Leiden 1981) pp. 576-578.

[44] Para Smith, en: Layton, II (Leiden 1981) pp. 796-807, nuestra falta de información sobre el verdadero, antiguo, gnosticismo, será una gran ventaja para los fabricantes del substituto sintético moderno. El término «gnóstico» ha pasado a ser una marca muy comerciable.

[45] Cf. Barc (Quebec-Lovaina 1981) pp. vii-viii.

giosa y una explicación heresiológica del gnosticismo. Una tipología histórica del gnosticismo permite, en efecto, identificar una serie de temas que interesan también al historiador de las religiones (dualismo gnóstico, salvador/revelador, encratismo gnóstico, gnosticismo pagano). Los trabajos del coloquio, sin descuidar la búsqueda de fuentes e influencias, han mostrado el interés en el desarrollo de estudios temáticos y los que se concentran en la estructura, y coherencia interna doctrinal de cada tratado[46].

Puede que la mayoría de los especialistas actuales tienda a apuntarse al campo de los que han sostenido (ya desde el s. XIX)[47] que el gnosticismo es una derivación del judaísmo[48]. Como los escritos gnósticos son de carácter mitológico y se apoyan con fuerza en la historia primordial del Génesis y en la correspondiente interpretación judía, se concluye que los autores de los primitivos textos gnósticos fueron intelectuales judíos desafectos, abiertos a las varias religiones y corrientes filosóficas del sincretismo helenístico[49]. Sin embargo, cobra de nuevo vigor la tesis de quienes, desde nuevos planteamientos, reanudan la tradición interpretativa vigente desde los Padres hasta Harnack. Es el caso del alegato de S. Pétrement, que entiende el gnosticismo como derivación extremada del antinomismo y anticosmismo de Pablo y del antijudaísmo y anticosmismo de Jn[50].

Puede que hoy día tenga más apoyos la tesis que mira al cristianismo y al gnosticismo como brotes paralelos del judaísmo del s. I. Desde un punto de vista estadístico, en tanto que la presencia judía tiene un impacto muy substancial en la difusión del cristianismo, sólo el cristianismo parece tener impacto en el origen del gnosticismo. Esto sugiere un orden causal acorde con la postura original de Harnack: el cristianismo comenzó como una herejía judía y su apelación inicial era para los judíos, pero

[46] Cf. Ries (Louvain-La-Neuve 1982) pp. vii-xix.

[47] Friedländer (Gotinga 1898) p. 44 encuentra el origen del gnosticismo en la helenización del judaísmo de la Diáspora, concretamente del de Alejandría (p. 122). Los gnósticos *ophitas* serían los *minim* combatidos fuertemente por los maestros de la Ley judíos a fines del s. I y comienzos del II (p. 100).

[48] El más destacado propugnador de esta tesis ha sido Quispel. Primero veía nacer el gnosticismo, en los márgenes del judaísmo, a partir de los círculos palestinos que produjeron el misticismo judío. Cf. Quispel, *VigChr* 1965, pp. 65-85. Posteriormente ha remitido también a la heterodoxia judía de la Diáspora, a círculos anteriores a Filón. Cf. Quispel, *VigChr* 1980, pp. 1-13.

[49] Cf. Pearson (Harrisburg 1997) p. 120.

[50] Cf. Pétrement (París 1984) pp. 9-45 y 291-324.

el gnosticismo comenzó subsiguientemente como una herejía cristiana, apelando inicialmente a los cristianos (de los que tomó un contenido antijudío muy chocante).

Los que proponen el origen judío del gnosticismo han estado muy interesados en trazar los orígenes de algunas de las nociones místicas centrales de los gnósticos a algunos escritores judíos anteriores, pero, como entienden los sociólogos, la herejía en sí tiene poco que ver con el pedigrí de ideas y consiste primariamente en la incorporación de ideas en un *movimiento social.* Los orígenes de las ideas y de los movimientos con frecuencia no son los mismos. Los escritores gnósticos pudieron ser influidos por los escritos de místicos judíos más tempranos, sin representar un movimiento social coexistente con el cristianismo y derivando de orígenes precristianos entre los judíos. El gnosticismo como movimiento social fue una herejía cristiana[51].

El mito de los «Gnósticos» que queda tras la descripción de Ireneo en *AH* I 29,1-4 y el del *Apócrifo de Juan* son fundamentalmente cristianos y están ya influidos por ideas joánicas. La versión del mito dada por Ireneo representa un forma más original que la desarrollada por el *ApocrJn,* que ha su vez queda reflejado en la *Trimorphica Protennoia,* donde algunos, como Bultmann, han creído encontrar la matriz precristiana del prólogo joánico. A la inversa: es el cuarto evangelio y su prólogo quienes han influido en el mito gnóstico. Tras uno y otro queda el uso de especulación sobre Sabiduría, pero mientras el prólogo joánico la usa cristológicamente, el mito la usa cosmológicamente, para explicar la caída precósmica y la presencia del espíritu o poder divino en esta creación demiúrgica[52].

El llamado *Corpus Hermeticum* y en particular el tratado *Poimandres* han sido vistos, desde Reitzenstein y Jonas, como prueba de una gnosis pagana precristiana. Sin embargo, el «hermetismo» existe sólo como doctrina, no como religión. No hubo comunidades herméticas. El *Poimandres* muestra ampliamente influjos cristianos, que no son meramente puntuales, sino que determinan esencialmente el entero escrito. Recoge del cristianismo una serie de temas, aunque deja otros fuera. Hay que constatar una gran cercanía al sistema teológico de Orígenes. Es

[51] Cf. Stark (Princeton 1996) pp. 141-143.
[52] Cf. Logan, *JSNT* 1991, pp. 55-60.

una paganización del cristianismo. Recurre a las especulaciones de los teólogos alejandrinos y de la gnosis cristiana. En algunos casos hay clara referencia al evangelio y en primera línea a Jn. Es un evangelio paganizado. Cae así el apoyo principal para un gnosis precristiana pagana[53].

3. CARACTERIZACIÓN

Tipos de gnosticismo

Dentro del fenómeno gnóstico cabe señalar diversos tipos desde perspectivas distintas. Por un lado, los varios gnosticismos sectarios descritos por los antiguos heresiólogos. Simón Mago es visto por san Ireneo, a fines del s. II, como el iniciador de todas las herejías. La gnosis simoniana es todavía importante en la descripción de san Hipólito, a comienzos del s. III. La descripción de Ireneo se detiene con la mayor amplitud en la descripción del sistema valentiniano. Valentinianos y marcionitas son los combatidos directamente por Tertuliano (s. II-III) Todavía en el s. IV, Epifanio, pese a ser un entomólogo de herejes que incrementa artificialmente el número de sectas, se preocupa de reseñar textos valentinianos. En el s. III las rápidas alusiones a los heresiarcas se concentran en la mención de Basílides, Valentín y Marción.

Hay quienes, paralelamente a un gnosticismo de raigambre judía y al de los sectarios gnósticos cristianos, presentan un gnosticismo que podríamos calificar de «eclesiástico», en el que encajarían textos neotestamentarios, como Ef (Schlier) y Jn (Bultmann), figuras como san Ignacio de Antioquía (Schlier), Clemente Alejandrino (Völker), Orígenes (Campenhausen), san Pacomio y Evagrio Póntico (Jonas).

Aparte quedaría una corriente de gnosticismo pagano, el del *Corpus Hermeticum.*

La última gran derivación del gnosticismo en la Antigüedad es el maniqueísmo. El mandeísmo, que sobrevive actualmente, es visto por algunos como una de las expresiones más tempranas del gnosticismo y por otros como una rama tardía.

[53] Cf. Büchli (Tubinga 1987) pp. 1-7 y 202-210.

Características

No basta una demasiado ambigua o genérica, como el espíritu de la Antigüedad tardía (Jonas) o el sincretismo de la época[54]. No es muy ilustrativa una distribución por factores extrínsecos, como la que proporciona Clemente Alejandrino (*Strom* VII 108): al distinguir las sectas conocidas por los nombres de sus maestros o los señalados por lo más particularmente venerado o por una actividad peculiar. Tampoco sirve de mucho la multiplicación de características, como las 16 enumeradas por Baaren[55], puesto que apenas si se cumplen todas en algunas formas muy concretas del gnosticismo.

Los aspectos más comúnmente subrayados pueden sin embargo sintetizarse en tres o cuatro caracteres fundamentales:

1. La redención se realiza mediante un conocimiento revelado. Un conocimiento teosófico y antroposófico. El hombre se reconoce en su yo profundo como parte integrante de la divinidad[56].

2. Una radicalización y orquestación peculiar del dualismo anticósmico[57]. Ya hemos notado el fallo de Jonas al primar este aspecto, en lo mismo que el gnosticismo tiene en común con otras corrientes de pensamiento, como el apocalipticismo o el espiritualismo platonizante.

2a. Sólo que la gnosis radicaliza la conciencia de escisión en sí mismo y en el cosmos, hasta el punto de proyectarla en la misma deidad[58]. Este mundo no puede proceder directamente sino de una divinidad inferior.

3. Con todo, esta concepción dualista radical se elabora sobre un fondo monístico, que se expresa (con la excepción del

[54] Cf. R.McL. Wilson (Londres 1958) pp. 69-71.

[55] Cf. Baaren, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 174-180.

[56] Cf. Foerster, *NTS* 1959/60, pp. 17-18; Lafrance, *StMR* 1962, p. 82; Puech, *AnColFr* 1963-1964, pp. 199-213; 1964-65, pp. 209-217; 1965-66, pp. 247-256; Ménard, *RevSR* 1967, p. 28; Pokorny, *Numen* 1969, p. 56; Bianchi, en: Bianchi (Leiden 1970), p. 5; Arai, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 181-187; Gnoli, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 281-290; García Bazán (San Antonio de Padua, BsAs ^{2}1978) p. 41.

[57] Cf. Haenchen (Berlín 1961) pp. 11-12; Schenke, *Kairos* 1965, p. 116; Ivanka, en: Bianchi (Leiden 1970) p. 319.

[58] Cf. Unnik, *VigChr* 1961, pp. 70-72; Crahay, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 323-337.

marcionismo), mediante los recursos de la mitología, en un doble movimiento de degradación y de reintegración de la divinidad[59].

Elementos de mitología gnóstica

Dada la multiplicidad de sistemas gnósticos, nos limitamos a reseñar algunos datos que corresponden de las características antes reseñadas. Tomamos como perspectiva de referencia la mitología de los valentinianos, de la que tenemos reseñas detalladas. Hay que notar que la mitología gnóstica, más que de tipo arcaico y tradicional, es una mitología inventada, intelectualista[60]. La mayor parte de los textos que citaremos corresponden a esta corriente de pensamiento gnóstico.

a) El anticosmismo

Punto de partida es un sentimiento trágico de la existencia. La realidad de este mundo es una ilusión:

> Es más apropiado decir que el mundo es una ilusión (*Carta a Rheginos*: NHC I 4: 48,14-15).

El platonismo vulgar había afianzado la contraposición entre el mundo sensible y el ideal. Hay textos que transparentan el influjo del dualismo platónico:

> ¡Ay de vosotros, cautivos, porque estáis atados en cavernas! ¡Os reís! ¡Os alegráis con una risa loca! ¡No pensáis en vuestra perdición, ni reflexionáis sobre vuestras circunstancias, ni habéis entendido que habitáis en tinieblas y en muerte (*Libro de Tomás el Atleta*: NHC II 7: 143,21-26)[61].

El dualismo histórico y escatológico propio de la visión sobre el mundo de los apocalípticos, su visión pesimista de un mundo moralmente corrupto y físicamente envejecido, quedan radicalizados por los gnósticos:

> Este mundo es un devorador de cadáveres; todo lo que en él se come muere también (*Evangelio de Felipe*: NHC II 3: 73,19-20)[62].

[59] Cf. Bianchi, en Bianchi (Leiden 1970) pp. xx-xxi; en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 727-728.

[60] Cf. Bausani, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 251-263, en p. 253.

[61] Traducción de Piñero, en Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 284.

[62] Traducción de Bermejo, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 42.

De aquí la fuerte denuncia de los que viven enfrascados en lo mundano:

> ¡Ay de vosotros, que esperáis en la carne y en la prisión que será destruida! ¿Hasta cuándo seréis olvidadizos? Y las cosas imperecederas... ¿pensáis que no perecerán? Vuestra esperanza está puesta en el mundo y vuestro dios es esta vida. Estáis aniquilando vuestras almas (*TomAtl*: NHC II 7: 143,10-15)[63].

Sólo sobrepujando este ámbito de ilusión y engaño se puede llegar a atisbar y a conocer de lleno la auténtica realidad trascendente:

> Nadie conoce al Dios verdadero, salvo solamente el hombre que quiera renunciar a todas las cosas del mundo (*Testimonio de la Verdad*: NHC IX 3: 41,4-8).

El anticosmismo radical pasará a ser una de las divisorias entre los sectarios gnósticos y los cristianos eclesiásticos:

> El bautismo verdadero es algo distinto [del eclesiástico]. Se lo encuentra por renuncia al mundo. Mas los que dicen, sólo con la lengua, que han renunciado a él, están mintiendo y están yendo al lugar del temor (*TesVer*: NHC IX 3: 69,22-28).

El autor de este tratado, en polémica con los eclesiásticos y con otros gnósticos, se contrapone tanto al testimonio de los mártires como a las diferentes clases de bautismo practicadas, sea entre pretendidos gnósticos (55,8-9), sea en un contexto más general (69,7-29). Pone en cuestión el martirio por el testimonio de la Verdad y el bautismo por la renuncia al mundo. Martirio y bautismo son para él meras formalidades, prácticas ilusorias y vanas que no pueden llevar a la salvación. En cambio, el bautismo y martirio auténtico implican una transformación total de la persona por la renuncia al mundo y por la gnosis, que es la que permite dar testimonio sabiendo (Jn 8,14) de dónde se viene y adónde se va[64].

b) Devaluación o rechazo del Creador

La devaluación del mundo acarrea la de su Creador. Este mundo no puede ser la obra del Dios bueno y sabio. Tiene que ser el producto de un ser inferior:

[63] Traducción de Piñero, en Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 283.
[64] Cf. Mahé (Quebec-Lovaina 1996) pp. 53-54.

El mundo surgió por un error, pues quien lo creó quiso crearlo imperecedero e inmortal; fracasó y no obtuvo lo que esperaba, pues no tenía el mundo carácter imperecedero, ni tenía carácter imperecedero el que había hecho el mundo. Pues no tienen carácter imperecedero las cosas, sino los hijos. Y ninguna cosa podrá recibir carácter imperecedero si no se convierte en hijo. Mas el que no tiene la capacidad de recibir, menos aún podrá dar (*Evangelio de Felipe*: NHC II 3: 75,2-14)[65].

c) El Dios trascendente y su Pléroma

La Antigüedad tardía queda marcada por una búsqueda de la trascendencia y de la unidad divina que se expresa en corrientes como el platonismo medio, el judaísmo helenístico, el cristianismo eclesiástico y el gnosticismo. En este último, el rechazo del mundo y su creador alienta el impulso de búsqueda de un Dios desconocido, de quien se subraya la trascendencia e inefabilidad. Entre los gnósticos hubo grandes teólogos de una teología negativa. Acuñaron expresiones del tipo: Dios no es, por no ser nada de lo que es, o, a la inversa:

Nada existe excepto El que Es. Es innombrable e inefable (*I Apocalipsis de Santiago*: NHC V 3: 24,19-21).

Porque no sólo es denominado «sin principio» y «sin fin», porque es inengendrado e inmortal, sino que como carece de principio tampoco tiene fin y del modo como es, es inalcanzable en su grandeza, inescrutable en su sabiduría, incomprensible en su dominio e insondable en su suavidad. Pues en el sentido propio él es el único Bueno, el Padre inengendrado y el perfecto completo, es el que está pleno de toda su generación y con toda excelencia y con todo valor (*Tratado Tripartito*: NHC I 5: 52,34-53,8)[66].

Pese a su predilección por el lenguaje apofático, los gnósticos construyen su teología con lenguaje tomado de la filosofía y de las tradiciones bíblicas y litúrgicas:

Yo le pedí que me [lo explicara para poder comprender, y entonces me dijo]: «La Mónada es una monarquía sobre la cual no hay nada. Es el verdadero [Dios] y Padre del todo [el espíritu invisible], que está por encima [del todo], el que existe en la incorruptibilidad, el que se halla en una pura luz que ninguna [mirada] puede sostener. Puesto que es el [espíritu] invisible, no

[65] Traducción de Bermejo, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) pp. 43-44.
[66] Traducción de García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1997) pp. 148-149.

> conviene [pensarlo] como un dios o algo parecido, semejante, pues es más que un dios, ya que nadie hay por encima de él, ni nadie lo domina (*Apócrifo de Juan*: NHC II 1: 2,25-3,1)[67].

El *Apócrifo de Juan*, del que contamos con cuatro versiones (NHC II 1; III 1; IV 1 y BG 2), es uno de los textos más importantes que nos han llegado, ya que contiene un mito gnóstico que probablemente sirvió de base al mito desarrollado por el gran maestro gnóstico Valentín y que elaboraron ulteriormente sus discípulos, especialmente Tolomeo[68].

Es un Dios que se ha dado a conocer gratuitamente por revelación sobrenatural. En sí es inasequible. Por eso han fracasado en su búsqueda todos los esfuerzos humanos racionales y religiosos:

> Eugnosto, el Bienaventurado, a los suyos ¡salud! Me gusta que sepáis que todos los hombres nacidos desde la fundación del mundo hasta ahora son polvo. Buscando a Dios, quién es o cómo es, no lo han encontrado. Los más sabios entre ellos desde el gobierno del mundo han hecho suposiciones sobre la verdad y sus suposiciones no han logrado la verdad, porque el gobierno se describe según tres opiniones por todos los filósofos, por eso no se ponen de acuerdo. Algunos de ellos, en efecto, dicen del mundo que se rige por sí mismo. Otros, que es cierta providencia. Otros, que es un destino. Pero no es ninguna de éstas. Insisto, de las tres opiniones que he mencionado, ninguna es verdadera, porque todo lo que proviene de sí mismo es una vida vacía, se produce a sí misma. La providencia es insensatez. El destino es insensible. Quien, pues, puede liberarse de estas tres opiniones que he mencionado y llegar por medio de otro discurso a manifestar al Dios de la verdad y estar de acuerdo en todo a lo que a él se refiere, es inmortal residiendo en medio de los hombres que mueren (*Eugnosto*: NHC III 3: 70,1-13)[69].

La idea principal de este preámbulo es que la condición carnal se muestra incompatible con el conocimiento de Dios. La ignorancia de los hombres queda asociada a un período preciso de su historia, al que pone término la revelación. Las tres teorías cosmológicas expuestas en esta sección son las mismas reseñadas por el *Tratado Tripartito* (NHC I 5: 109,5-24). El rechazo de

[67] Traducción de Montserrat, en: Piñero, etc. (Madrid 1997) p. 216.
[68] Cf. Pearson (Harrisburg 1997) p. 114.
[69] Traducción de García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1997) pp. 468-469.

la filosofía por razón del desacuerdo de sus escuelas es un argumento que ha sido ya utilizado por san Justino[70].

Los gnósticos cristianos elaboran sus especulaciones sobre el trasfondo del misterio trinitario. El Dios trascendente es un Dios que se comunica en una serie de emanaciones (treinta según los valentinianos) que constituyen la plenitud (*Pléroma*) de la divinidad:

> Él los descubrió en sí mismo y ellos lo descubrieron en ellos, al Incomprensible, al Impensable, el Padre, el Perfecto, que produjo la Totalidad, en el que está la Totalidad y del que la Totalidad necesita. Aunque ha conservado su perfección en sí, la que no ha dado a la Totalidad, el Padre no era celoso. Pues ¿qué celo podría existir entre Él y sus miembros? (*Evangelio de la Verdad*: NHC I 3: 18,30-40)[71].

De este Dios procede directamente el Todo divino y, en última instancia, no hay nada que no sea de alguna manera derivación de esa única realidad absoluta.

d) El mito de la caída y el Demiurgo

Son los valentinianos quienes –como veremos más adelante– desarrollaron del modo más consecuente un mito sobre la caída de un elemento de la esfera divina que da origen a la multiplicidad del mundo material, proceso en el que tiene su origen y desarrolla su actividad el Demiurgo. Es quien, movido desde más arriba, decide organizar el caos en que se encuentra en un cosmos ordenado. Se trata del Dios creador, que no es otro que el Dios del AT. Quien ignorante del mundo de arriba se cree supremo y se proclama único Dios y así lo dice en el AT. La misma idea es recogida con variantes en otros sistemas gnósticos. Ireneo nos da su descripción de la ignorancia del Demiurgo, llamado Ialdabaot, según los ofitas:

> Ialdabaot, regocijándose y gloriándose por todas las cosas que estaban bajo su dominio, exclamó: «Yo soy Padre y Dios, y nadie hay sobre mí» [Cf. Is 45,5]. Le oyó la Madre y clamó contra él: «No mientas, Ialdabaot, pues sobre ti está el Padre de todas las cosas, el Primer Hombre y el Hombre Hijo del Hombre» (Ireneo, *AH* I 30,6)[72].

[70] Cf. Barry (Quebec 1993) pp. 198-199.
[71] Traducción de García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 148.
[72] Traducción de Montserrat, I (Madrid 1983) p. 235.

Entonces las potencias respondieron diciendo: «También nosotras estamos en la ansiedad por esto, puesto que ignoramos de quién es. Pero vayamos hasta el Archigenerador y preguntémosle». Y todas las potencias subieron hacia el Archigenerador. Le [di]je[ron]: «¿[De dón]de proviene tu jactancia, de [la que alar]deas?, ¿No [oímos que dijiste]: «Soy Dios [y soy vuestro] Padre y soy yo el [que] os engendró y no hay ot[ro] más que yo?». Ahora, pues, ve ahí, se ha manifestado [una] Voz que pertenece al lenguaje invisi[ble del Eo]n que no conocemos» (*Trimórfica Protennoia*: NHC XIII 1: 43,27-44,4)[73].

En esta creación del Demiurgo se encuentra el hombre. En la humanidad pueden hallarse reflejos válidos o partículas del mundo divino: son los pneumáticos (*espirituales*).

Además este Demiurgo comenzó a crear un hombre según su imagen, por un lado, y, por otro, a semejanza de lo que existía desde el comienzo (*Exposición valentiniana*: NHC XI 2: 37,34-36).

Por lo tanto, ciertamente es conveniente que sostengamos acerca del alma del primer hombre que proviene del Logos espiritual, mientras que piensa el creador que fuera suya, puesto que desde él viene, igual que sucede con una cánula a través de la que se sopla. También envió el creador hacia abajo almas salidas de su substancia, puesto que también él tiene poder para engendrar, porque es una existencia salida de la representación del Padre (*TraTri*: NHC I 5: 105,29-106,2)[74].

e) La redención por el conocimiento

Si los hombres carnales, los hylicos, están abocados a la aniquilación final que corresponde a todo lo material, los pneumáticos están seguros de su retorno a la esfera divina de donde en última instancia proceden. El conocimiento gnóstico se lo garantiza y da ya ahora un sentido pleno a su vida presente:

El Evangelio de la verdad es alegría para quienes han recibido de parte del Padre de la verdad el don de conocerlo, por el poder de la Palabra que ha venido desde el Pléroma, la que está en el Pensamiento y el Intelecto del Padre, la que es llamada el Salvador, ya que es el nombre de la obra que debe llevar a cabo para la salvación de quienes eran ignorantes del Padre (*Evangelio de la Verdad*: NHC I 3: 16,31-17,1)[75].

[73] Traducción de García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1997) p. 315.
[74] Traducción de García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1997) p. 178.
[75] Traducción de García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 146.

A los psíquicos, como al mismo Demiurgo, no les queda posibilidad de acceso al Pléroma, al que son ajenos por naturaleza, pero llegarán a obtener, por la fe y las obras, una salvación apropiada en la Ogdóada, el umbral del Pléroma, por encima del séptimo cielo, donde, entre tanto, mantiene su trono el Demiurgo, el Dios del AT.

f) El ascenso celeste

Los gnósticos han sido considerados como máximos exponentes de una «escatología realizada». No faltan textos que documentan su rechazo a las visiones de futuro de la literatura apocalíptica. Han puesto el acento en los mitos de los orígenes. Con todo, al insistir en un retorno a los orígenes, este dar la vuelta a lo andado implica un fin. Por eso, de un modo incoherente con su rechazo primario de la escatología futurista, los gnósticos han de imaginar mitos escatológicos en paralelismo a los de los orígenes. El «puchero sincretista» les proveía de materiales abundantes para ello. Se han hecho eco de antiguas tradiciones sobre ascensiones celestes del alma. Han tenido a mano los relatos apocalípticos sobre arrebatos celestes de patriarcas o profetas y el del éxtasis de san Pablo en 2 Cor 12,1-4. La idea de una última probación más allá de la muerte se ha expresado en el mito de los arcontes, controladores de los cielos intermedios, o el mismo Dios del AT entronizado en el séptimo, como aduaneros del viaje celeste. Reconocen y frenan a los que les pertenecen, por sus vicios o por su naturaleza, pero han de franquear el paso a los que regresan con pleno derecho a la esfera divina.

El Dios del AT es la suprema de las potestades cósmicas que trata en vano de frenar al gnóstico en su ascenso celeste en *Apocalipsis de Pablo* (NHC V 2: 22,23-24,1). Entre los marcosianos se contaba que, mientras el cuerpo del difunto quedaba en el mundo creado y su alma era devuelta al Demiurgo, su hombre interior ascendía el reino de lo invisible sin que puedan retenerla las potestades (Ireneo, *AH* I 21,5). También el *I Apocalipsis de Santiago* cuenta con el ascenso del alma (espiritual) al Padre pese a los ataques de las potestades (NHC V 3: 32,28-36,1). El *Evangelio de María* describe a su vez el ascenso del alma interrogada por las potestades (BG 8502 1: 15,1-17,7).

SUMARIO

El gnosticismo es una de las ideologías que ha tratado de dar respuesta a las cuestiones básicas sobre la identidad humana. Un movimiento que se manifiesta de modo peculiar en los ss. II y III d.C. En este contexto la gnosis es un conocimiento salvífico mediante revelación. El gnosticismo implica la identidad divina del conocedor, lo conocido y el medio por el que se conoce. No se da gnosticismo sin una combinación determinada de elementos que han podido darse aisladamente en otros contextos culturales. Lo caracteriza significativamente el mito de la caída de una entidad celeste en el mundo material con el consiguiente mensaje de liberación y retorno al origen.

Nuestras fuentes sobre el gnosticismo en la Antigüedad fueron primordialmente las exposiciones de los heresiólogos y los documentos que extractaron o comentaron. Luego, a partir del s. XVIII, la documentación se enriqueció con el descubrimiento en cuatro rachas de textos originales en versión copta. Un nuevo impacto de mayor envergadura lo produjo en la segunda mitad del s. XX el descubrimiento y la publicación de los códices coptos escondidos en el s. IV en Nag Hammadi.

Desde la Antigüedad al primer tercio del s. XX ha predominado la comprensión del gnosticismo como una derivación del cristianismo antiguo afectado por el sincretismo del helenismo tardío. A fines del s. XIX se empezó a considerarlo como un movimiento religioso sincretista precristiano de amplio alcance. Antiguos mitos orientales habrían confluido con la especulación griega originando la gnosis mitológica de la que el mismo cristianismo sería una derivación. Se ha sostenido también que se originó en los márgenes del judaísmo. Sin embargo, la reconstrucción del fenómeno se ha movido en el campo de la conjetura y la proyección arbitraria en el s. I, o antes, de elementos que no aparecen combinados en sistemas gnósticos hasta el s. II y que separadamente han podido darse en culturas muy dispares y desconectadas: como es el caso del dualismo y del anticosmismo. Algunos «histórico-religiosos», promotores de esa interpretación, han podido combinar su reconstrucción con una interpretación existencialista. Tal explicación implica una doble carga de subjetividad y anacronismo. Tampoco queda fundamentada la explicación del gnosticismo como religión universal precristiana.

En los últimos años se han diversificado notablemente los métodos de estudio y se ha pasado a una etapa de análisis y discusión de textos concretos. Actualmente parece predominar la idea de que el gnosticismo es una derivación del judaísmo, pero cobra de nuevo vigor la tesis de la derivación cristiana. Como movimiento social, el gnosticismo fue una herejía cristiana.

Los heresiólogos distinguieron múltiples gnosticismos sectarios. Las simples menciones se concentran en Basílides, Valentín y Marción. Clemente Alejandrino distinguía las sectas por sus maestros, por lo más venerado o por una actividad peculiar. Las características más reiteradas son el conocimiento teosófico, la radicalización del dualismo anticósmico que se proyecta en la misma deidad, llegándose a una devaluación o rechazo del Demiurgo creador y su mundo, contrastado con la esfera propia del Dios verdadero y trascendente. Hay una búsqueda constante de la trascendencia y unidad divina, de donde se entiende que procede todo lo existente bueno y a la que se quiere exculpar del mal en el mundo. Esto suele expresarse en un sistema mitológico mediante un doble movimiento de degradación y de reintegración en la divinidad. Un buen exponente es el mito valentiniano de Sophía. Una caída en el ámbito divino da la razón de la existencia de lo material y lo anímico, y de su mezcla con lo espiritual y divino. Efecto también de esa caída y agente inmediato de la situación presente es un Dios creador, pero en el ámbito divino se inicia también un proceso de reintegración. El mito ofrece una explicación de lo divino en el hombre que se reconoce a sí mismo como espiritual y trata de darle garantías de restauración.

Capítulo II
LAS CUESTIONES GNÓSTICAS

ESTUDIOS

A. Adam, *Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitschulen entstanden?*, en Bianchi (Leiden 1970) 291-300; C. Barry, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3; NH III,4)*. BCNH. Textes, 20 (Quebec 1993); U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. StHR 12 (Leiden 1970); A. Böhlig, «Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schriftums», en: *Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren oblata*, I. StHR 21 (Leiden 1972) 389-400; «Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi», en: J.-E. Ménard (ed.), *Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 octobre 1974)*. NHSt 7 (Leiden 1975) 41-44; W.H.C. Frend, «The Gnostic Sects and the Roman Empire», *JEH* 5 (1954) 25-37; H.A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. SBL DS 77 (Atlanta, Georgia 1985); H.G. Kippenberg, «Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus», *Numen* 17 (1970) 211-231; R.A. Markus, «Pleroma and Fulfilment. The significance of History in St. Irenaeus' opposition to Gnosticism», *VigChr* 8 (1954) 193-224; H.I. Marrou, «La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne», en: Bianchi (Leiden 1970) 215-225; J.I.H. McDonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the earliest Christian Message*. SNTS MS 37 (Cambridge 1980); J.-É. Ménard, «Le «Chant de la Perle», *RevSR* 42 (1968) 289-325; «L'Épître à Rheginos et la Resurrection», en: C.J. Bleeker - G. Widengren - E.J. Sharpe (eds.), *Proceedings of the XII*[th] *International Congress of the International Association for the History of Religions*. StHR 31 (Leiden 1975) 189-199; *La Lettre de Pierre à Philippe*. BCNH. Textes, 1 (Quebec 1977); P. Munz, «The Problem of "Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus"», *Numen* 19 (1972) 41-51; A. Orbe. *La Unción del Verbo*. Estudios Valentinianos, III. AnGreg 113 (Roma 1961); D.M. Parrot, «Eugnostos the Blessed and The Sophia of Jesus Christ», en: Robinson (Leiden 1977) 206-228; B.A. Pearson, «The Testimony of Truth (IX 3)», en: Ro-

binson (Leiden 1977) 406; H.-C. Puech, «Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas: anthropologie, christologie, soteriologie» (suite), *AnColFr* 68 (1968-69) 285-297; J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library translated into English* (Leiden 1977); F. Sagnard (ed.), *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote.* Texte grec, introduction, traduction et notes. SC 23 (París 1948) 5-50; W.R. Schoedel, «The First Apocalypse of James (v 3)», en: Robinson (Leiden 1977) 242-248; E. Segelberg, «The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System», *Numen* 7 (1960) 189-200; J.H. Sieber, «Zostrianos (VIII 1)», en: Robinson (Leiden 1977) 368-393; R. Trevijano, «El Apocalipsis de Pablo (NHC V 2: 17,19-24,9)», en: *Quaere Paulum. Miscelánea Homenaje a L. Turrado* (Salamanca 1981) 217-236; «Las cuestiones gnósticas», en: *Estudios sobre el Evangelio de Tomás.* FuPE 2 (Madrid 1997) 243-256; «La escatología del Evangelio de Tomás (Logion 3)», en: *Estudios* (Madrid 1997) 351-382; K.-W. Tröger, «Die hermetische Gnosis», en: K.-W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religions-wissenschaft und Theologie* (Berlín 1973) 97-119; J.D. Turner, *The Book of Thomas the Contender.* SBL DS 23 (Missoula, Mont. 1975); A. Veilleux, *La Première Apocalypse de Jacques (NH V,3). La Seconde Apocalypse de Jacques (NH V,4).* BCNH. Textes, 17 (Quebec 1986); P. Vielhauer, 'Ανάπαυσις, zum gnostischen Hintergrund des Thomas-Evangeliums», en: *Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen.* BZNW 30 (Berlín 1964) 281-299; F.E. Williams, «The Concept of our Great Power (VI 4)», en: Robinson (Leiden 1977) 284; F. Wisse, «The Letter of Peter to Philip (VIII 2)», en: Robinson (Leiden 1977) 394-398; J. Zandee, «Gnostic ideas on the fall and salvation», *Numen* 11 (1964) 13-74.

Cuestiones reiteradas

La humanidad, a lo largo de su historia, se ha planteado reiteradamente cuestiones del tipo: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? Religiones, sistemas filosóficos e ideologías dan, de una manera u otra, sus respuestas a esas preguntas básicas sobre la propia situación, origen y destino, en definitiva sobre la propia identidad. Cuestionario que una y otra vez preocupa a individuos o colectividades.

La Antigüedad tardía fue de modo intensivo un crisol de tales respuestas. Las que propuso el cristianismo eclesiástico encontraron una aceptación creciente y relativamente mayoritaria en los siglos sucesivos. No es tan sabido que su rival más serio, por lo menos en el s. II, pudo ser el movimiento gnóstico. Un movimiento cuyos orígenes siguen siendo confusos. No hay pruebas de que haya sido un gran movimiento religioso sincre-

tista precristiano. No hay que excluir que fuese una derivación del mismo cristianismo en sus primeros decenios. Nos inclinamos a pensar que fue una desviación del movimiento cristiano que no acabó de fraguar hasta alrededor de un siglo después de Jesús.

En todo caso, el desarrollo de doctrinas y grupos gnósticos claramente delimitados corre paralelo al del cristianismo católico a mediados del s. II[1].

1. EN LA VIDA DEL GNÓSTICO

Del bautismo a la gnosis

En el s. II abundaron los cristianos que se volvieron gnósticos o los gnósticos que pretendieron ser los verdaderos cristianos. Para muchos de ellos el bautismo eclesiástico era sólo un punto de partida hacia una culminación peculiar. Fuera porque habían vivido esa experiencia o porque trataban de ganar para su causa a otros cristianos.

Es el caso de Teodoto, un gnóstico de la escuela valentiniana oriental, de quien nos ha transmitido unos extractos (mezclados con sus propias anotaciones) el eclesiástico Clemente de Alejandría, a fines del s. II o comienzos del III[2].

> Lo liberador no es sólo el baño [del bautismo], sino también el conocimiento: ¿Quiénes éramos? ¿Qué hemos llegado a ser? ¿Dónde estábamos? ¿Adónde hemos sido arrojados? ¿Adónde aspiramos? ¿De qué hemos sido redimidos? ¿Qué es generación y qué regeneración? (*Extractos de Teodoto* 78.2).
>
> Alcanzar del todo la liberación es algo que queda más allá de la misma eficacia del bautismo, por el que el neófito muere a su antigua vida y, por el poder que transforma su alma, pasa a ser siervo de Dios y señor de los espíritus impuros (*ExTeod* 77,1-3).

La plena liberación supone conocer la respuesta a esas cuestiones sobre nuestro verdadero origen y destino. No basta con saberse siervo de Dios y haber quedado del lado del más fuerte en la lucha actual contra los espíritus malignos. Queda

[1] Cf. Trevijano, *Estudios* (Madrid 1997) pp. 243-256. Estudio que hemos revisado para este capítulo.

[2] Cf. Sagnard, SC 23 (París 1948) pp. 5-50.

más seguro de sí mismo el que se sabe procedente de la esfera divina y destinado a volver a ella. El que comprende por qué antes se sintió desencajado en un ambiente hostil y controla los medios para asegurarse la salida victoriosa.

Las cuestiones de los verdaderos discípulos

Según el tratado *Sophía de Jesucristo* (NHC III 4 y BG 8502 3), el Salvador (Cristo) vino de la región supercelestial. Sophía es la responsable de la caída de gotas de luz de la esfera divina al mundo visible. Además existe un dios que, con sus poderes subordinados, rige directamente este mundo en detrimento de los que vienen de la esfera propiamente divina. El sexo es el medio por el que se perpetúa el esclavizamiento bajo los poderes de esta creación. Pero el Salvador quebró las cadenas impuestas por los poderes y enseñó a otros a hacer lo mismo. Se salvarán dos clases de personas. Los que conocen al Padre con un conocimiento puro (como el descrito en *SophiaJC*), que irán a él. Los que conocen al Padre con un conocimiento defectuoso, que irán a la Ogdóada: el octavo cielo. Por encima de los siete cielos de esta creación, pero por debajo de la esfera divina[3].

Se nos cuenta que, tras la resurrección de Jesucristo, sus doce discípulos y siete mujeres le siguieron yendo a Galilea, a la montaña llamada «Lugar de la alegría del tiempo de cosecha»:

> (Cuando se juntaron), estaban perplejos sobre el fundamento del Todo, la economía, la providencia santa, el poder de las autoridades, y sobre todo lo que hacía el Salvador con ellos en el misterio de la santa economía (*SophiaJC*: NHC III 4: 91,1-9).

La perplejidad, desconcierto y desorientación, es la sensación que recuerda haber tenido anteriormente quien acabó por encontrar lo que anhelaba en la instrucción gnóstica. Aquí sus interrogantes corresponden a los puntos de doctrina que serán abordados en el curso del diálogo de revelación. El fundamento del Todo constituye el tema de las intervenciones del Salvador sobre el Padre del Todo. La economía y la providencia santa, el designio del Padre y su realización, ocupan el resto del diálogo: toda la manifestación del Padre, desde su motivo hasta su término en la realización de la salvación de los hombres. En cuanto al poder de las autoridades, se refiere al reino de las potesta-

[3] Cf. Parrot, en: Robinson (Leiden 1977) p. 206.

des que rigen el mundo material y hace alusión a la gota luminosa que ha de liberarse de ellas. La obra del Salvador asegura la fecundación de la gota de Luz que habita en los hombres y así la realización final de la economía del Padre[4].

Siguiendo el relato, el Salvador no se les aparece en su forma anterior, sino en el espíritu invisible, con la forma indescriptible de un gran ángel de luz. Tras saludarles, les pregunta en qué piensan, por qué están perplejos y qué andan indagando. Felipe responde que se trata del origen (o naturaleza) del universo y del plan (*SophiaJC* 91,10-92,5). Junto a una cosmología o cosmogonía, vemos que pasa también a primer plano una perspectiva de historia de salvación. Hay en el gnosticismo valentiniano un equivalente de lo que la teología eclesiástica llamará el tiempo de la Iglesia.

Teodoto cita un dicho apócrifo del Salvador a Salomé: «La muerte durará todo el tiempo en que las mujeres sigan dando a luz», pero no lo entiende como una condena del nacimiento, que juzga necesario para la salvación de los fieles. Se hace, en efecto, necesaria una cierta duración para lograr la eclosión de las «semillas» espirituales en nuestro mundo (*ExTeod* 67,2-3). Como otros muchos gnósticos[5], mira también a la consumación final (62,2). Tenemos aquí el presupuesto para una teología de la historia, pero quizás sea demasiado decir que los gnósticos no sólo han sido los primeros teólogos para la teología trinitaria y para la noción de tradición, sino que esto también es verdad para la teología de la historia[6]. Parece más apropiado decir que los gnósticos habían visto su salvación *por* naturaleza desde la historia. En cambio, un eclesiástico como san Ireneo de Lyon, a fines del s. II, ve la salvación *por* historia *en* naturaleza. El fallo de los gnósticos para proveer los comienzos de una teología cristiana se debe precisamente a que no dan su puesto a lo que debe ser el *datum* de toda teología cristiana: la historia redentora contada en la Biblia[7].

[4] Cf. Barry (Quebec 1993) pp. 194-195.

[5] Cf. *EvFel* (NHC II 3: 52,25-28; 73,1-4); *Origen del mundo* (NHC II 5: 125,32-127,17); Ireneo, *AH* I 6,1; 7,1.5; etc.

[6] Cf. Orbe (Roma 1961) p. 413 sostiene que la teología valentiniana de la historia ilumina decisivamente su cristología. En él se apoya Marrou, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 223-225.

[7] Cf. Markus, *VigChr* 1954, pp. 217-221.

Sí se da un presupuesto para una teología de la historia donde el mismo sujeto atiende a un vínculo entre el pasado, el futuro y el presente. Es el caso del diálogo entre Mariamme y el Señor en *SophiaJC*:

> Mariamme le dijo: Señor Santo, ¿de dónde vinieron tus discípulos y adónde han de ir y qué es lo que habrá que hacer aquí? (BG 117,8-12).

La cuestión de María introduce el desarrollo final del tratado sobre los discípulos: su origen, función y destino. Es cuestión central de la gnosis este conocimiento de los orígenes y del destino humano, que es en sí mismo prenda de liberación. No es casual que esta cuestión fundamental sea puesta en labios de María (Magdalena), que desempeña un papel determinante en algunos círculos gnósticos, como puede verse también por el *Evangelio de María, Evangelio de Felipe* y *Diálogo del Salvador*, donde la preferencia del Salvador por ella refleja el restablecimiento de la unidad original andrógina del Dios de la gnosis[8].

El vínculo del proceso, que va de un pasado a un futuro metahistórico y abarca el presente, son los discípulos. Son, pues, los sujetos de una historia. La obra concluye con el discurso de revelación del mito de los orígenes. Describe la venida del Salvador para dar a conocer a todos al Dios que está por encima del universo y librar de su ceguera al arrogante Creador y a sus ángeles, que se creen dioses. Los discípulos tienen una tarea por delante: abatir esa pretensión maliciosa y quebrar su yugo. Por eso, tras el discurso y desaparición del Salvador, se llenaron de gozo y comenzaron a predicar el Evangelio de Dios: el Espíritu eterno e imperecedero (BG 117,13-119,17).

Lo que se plantea a un perfecto

El diálogo conclusivo de *SophiaJC* es, sobre todo, un discurso del Salvador perfecto a los discípulos, aunque era Mariamme quien interrogaba. Dice mucho sobre la psicología gnóstica el recurso a un individuo tenido por perfecto como intermediario u ocasión del discurso de revelación. El papel asignado a un individuo corresponde al hecho de que la gnosis tiene mucho de mística por introversión. El solo verdadero conocimiento es el de la mente que se descubre a sí misma. Es el que

[8] Cf. Barry (Quebec 1993) p. 261.

puede producir la identificación del sujeto humano con el objeto divino. El hombre, redescubriéndose a sí mismo, puede identificarse con Dios. Estos dos conocimientos, el de sí mismo y el de Dios, son solidarios[9].

Así comienza el *Libro de Tomás el Atleta* (NHC II 7):

> «Los dichos secretos que el Salvador habló a Judas Tomás, que yo Matías puse por escrito. Estaba paseando escuchándoles, mientras hablaban el uno con el otro.
>
> El Salvador dijo: Hermano Tomás, escúchame mientras estás a tiempo, en el mundo, y te revelaré las cosas que has ponderado en tu mente. Puesto que se ha dicho que eres mi gemelo y verdadero socio, examínate para que puedas comprender quién eres, de qué manera existes y cómo llegarás a ser. Puesto que se te denomina mi hermano, no es propio que te ignores a ti mismo. Sé que lo has entendido, porque ya has entendido que yo soy el conocimiento de la verdad. Por eso, mientras me acompañas, aunque no acabes de comprender, ya has llegado a conocer y serás llamado «el que se conoce a sí mismo». Pues el que no se ha conocido a sí mismo, no ha conocido nada; pero el que se ha conocido a sí mismo, ha logrado a la vez conocimiento sobre el Abismo del Todo» (*TomAtl* 138,1-19).

La primera sección de *TomAtl*, el diálogo, enseña que si uno quiere ser perfecto, libre de las agobiantes pasiones que hunden al alma, debe ser consciente de que inhabita un cuerpo bestial, espoleado por la lujuria y cuyo destino último es la disolución. Tomás, el gemelo del Salvador, recibe su enseñanza justo antes de la ascensión del Salvador, quien, en su estado de resucitado, le revela su verdadera naturaleza como la luz, que está a punto de retirarse a la esencia celeste de luz. En tanto que luz, sirve para iluminar los secretos de las tinieblas, para revelar la verdad sobre la existencia en el cuerpo. Uno se hace perfecto al actuar conforme a esta enseñanza[10]. Lo que se dice de Tomás vale de cualquiera destinado a reconocerse como perfecto. Es el que se ha preocupado de meditar sobre las grandes cuestiones y ha aprovechado la oportunidad de ponerse a la escucha del mensaje revelador. La búsqueda introspectiva sintoniza con el discurso recibido. Conocerse a sí mismo en profundidad es tocar fondo en la divinidad. Tarea del mito será el dar razón del contraste entre la hondura del propio ser y la manera actual de existir, en-

[9] Cf. Ménard, *RevSR* 1968, p. 323.
[10] Cf. Turner (Missoula, Mont. 1975) pp. 4-5.

tenebrecida por la ignorancia. Todo ello con una esperanza de futuro, que no es otra que la del retorno al pasado anterior a la degradación.

El tratado más largo, pero con muchas páginas estropeadas, de la biblioteca de Nag Hammadi, *Zostrianos* (NHC VIII 1), presenta una serie de revelaciones, hechas por seres exaltados, sobre la naturaleza de la esfera celeste. El documento, carente de toda referencia cristiana, es un ejemplo de un gnosticismo no cristiano. El nombre de su héroe queda vinculado, por un criptograma al final del texto y por testimonios antiguos (Porfirio, Arnobio), con el de Zoroastro. Éste era reconocido como el fundador de la tradición religiosa persa de su mismo nombre. Además lo conectaban con toda clase de especulaciones filosóficas y mágicas[11].

Zostrianos, el receptor de la revelación, dice estar en el mundo por razón de los vivientes elegidos, semejantes a él (*Zos* 1,5-7). Dice haberse separado ya de la oscuridad somática que tenía en sí, del caos psíquico que tenía en la mente. Ha reprobado lo que había de creación muerta dentro de sí y al cosmocrátor divino del mundo perceptible (1,10-19). Sin embargo, aún pondera y trata de aclararse acerca de una serie de cuestiones sobre el Dios escondido y la Existencia: «¿Cómo es que la Existencia, que no existe, apareció en un poder existente?» (2,21-3,13). Todas estas consideraciones lo tenían perturbado, al borde del suicidio (3,14-28).

Sigue la descripción de la visita del mensajero del conocimiento de la Luz eterna, que va a hacerle de guía en un viaje celeste. En su ascenso a través de los varios niveles de los eones, Zostrianos es bautizado en los nombres de los poderes celestes. También recibe instrucción sobre los nombres y relaciones de los numerosos habitantes del mundo celeste (3,28-7,15).

Tras el cuarto bautismo celeste, aún se pregunta por la humanidad: si hay diferencia entre las almas, por qué los hombres son diferentes, cuántos constituyen de hecho la humanidad. Es la oportunidad de una nueva instrucción celeste sobre el mito de los orígenes (7,16-13,35). Tras recibir noticia del principal ser divino y de sus emanaciones, Zostrianos vuelve al mundo sensible, escribe lo que sabe sobre tres tablas y predica el conocimiento

[11] Cf. Sieber, en: Robinson (Leiden 1977) p. 368.

liberador (129,16-132,5). El gnóstico, convencido de tener la respuesta para las grandes cuestiones, se vuelve misionero. El perfecto actúa como predicador o como maestro.

En la escuela gnóstica

Cualquiera de estas escuelas podía estar constituida por un pequeño grupo de hombres y mujeres. Un grupo como el de los doce discípulos y las siete mujeres que, en la escena inicial de *SophiaJC* (90,14-91,9), están preocupados por saber más sobre la naturaleza del universo, el plan, la providencia, el poder de las autoridades y todo lo que el Salvador hace con ellos en el secreto de su santo plan.

Entre quienes se han acercado al fenómeno gnóstico desde perspectivas sociológicas, hay quienes destacan el carácter escolar de tales grupos. Se insiste en que la postura vital gnóstica no podía llegar a ser propia de una comunidad amplia. Dado su carácter exclusivo, se mantendrían como academias de eruditos [12]. Se señala que la lectura de los textos gnósticos implica muchas veces un nivel cultural de tipo académico. Quien no hubiese acudido a la escuela griega, no podía entender los textos gnósticos. En ningún caso podía componer textos como los de Nag Hammadi, donde se encuentran elementos de todos los grados académicos: básico, superior, especial, retórica y filosofía [13]. Böhlig opina que escuelas teológicas como las de Basílides, Valentín y sus discípulos surgieron de movimientos predominantemente mistéricos, mientras se mantenían al lado los grupos anónimos, así como sus tradiciones [14]. Tröger sostiene que debemos representarnos a los gnósticos herméticos como esotéricos, que se reunían en círculos pequeños [15]. Para Frend el grupo gnóstico era más una escuela que una iglesia, y un observador independiente no habría visto mucha diferencia entre la posición de un Heracleón o un Basílides y la de Posidonio o Plotino [16]. Hay mucho atinado, pero también un tanto de parcialidad en estas observaciones. Lo mismo ocurre en general en la discusión sobre el trasfondo sociológico del movimiento gnóstico.

[12] Cf. Adam, en: Bianchi (Leiden 1970) p. 299.
[13] Cf. Böhlig, en: Ménard (Leiden 1975) pp. 41-44.
[14] Cf. Böhlig, en: *Studia Widengren* I. (Leiden 1972) pp. 393-395.
[15] Cf. Tröger, en: Tröger (Berlín 1973) pp. 118-119.
[16] Cf. Frend, *JEH* 1954, p. 29.

Si el texto antes citado de *SophiaJC* podía reflejar el ambiente de una clase, otro de las primeras páginas de *El Concepto de nuestro Gran Poder* (NHC VI 4) invita a pensar en un maestro que interpela a sus alumnos:

> Sabed cómo llegó a ser lo que se ha desvanecido, para que podáis conocer cómo discernir lo que existe para llegar a ser: cómo aparece ese eón o de qué clase es o de qué manera llegó a ser. ¿Por qué no preguntáis qué llegaréis a ser o, más bien, cómo llegasteis a ser? (*ConcGrPod* 36,27-37,5).

Este apocalipsis cristiano gnóstico da su respuesta a estas cuestiones dividiendo la historia de salvación en varios períodos principales: el eón carnal, que acabó por el diluvio. El eón natural o psíquico, durante el que aparece el Salvador. Por fin, el eón indestructible del futuro. Una distribución muy a tono con el apocalipticismo. El carácter gnóstico del documento parece muy claro: el Dios del AT queda presentado como «el padre de la carne», los arcontes como iracundos y hostiles, la carne como mancillada, y la culminación como gloria en la luz divina del Gran Poder[17].

La homilía en la comunidad

Hay que contar con escuelas gnósticas en torno a maestros notorios. No tratamos de descartar sin más la hipótesis de Kippenberg, que interpreta sociológicamente el antiguo gnosticismo como la reacción de una capa de intelectuales ante una minoría de edad política. Localiza sociológicamente al gnosticismo en la capa intelectual helenística de las tierras orientales, marginales del Imperio, caídas en los ss. II y I a.C. bajo las botas de las legiones romanas[18]. En la misma línea, puede resultar más atractiva y verosímil (otra cosa es que cuente con datos para apoyarla) la hipótesis de Green, al interpretar la emergencia del gnosticismo como una respuesta de la clase alta de la comunidad judía alejandrina a su desplazamiento por el cambio social romano. Imagina que, para compensar su alienación, esos judíos se rebelaron contra el judaísmo y fundaron movimientos espiritualistas sectarios, que a su vez contribuyeron al desarrollo de la mitología gnóstica[19].

[17] Cf. Williams, en: Robinson (Leiden 1977) p. 284.
[18] Cf. Kippenberg, *Numen* 1970, p. 225.
[19] Cf. Green (Atlanta, Georgia 1985) pp. 261-265.

Sin embargo, sin llegar a decir, como hace Ménard, que la gnosis ha nacido en los medios populares, hay que concederle que coincide con la eclosión y difusión de manuales escolares, dirigidos a capas sociales de cultura pequeña y media[20]. El gnosticismo era común a mucha más gente de la indicada por Kippenberg. La enseñanza de Marción hizo profundo impacto en la iglesia de Roma a mediados del s. II[21]. Marción es un caso peculiar dentro del movimiento gnóstico, pero hay indicios de que no fue el único interesado en organizar a sus seguidores como una iglesia alternativa.

La *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII 2) es un tratado dominado por un diálogo del Salvador resucitado con los discípulos. Como en otros diálogos gnósticos, buena parte del material está estructurado deliberadamente en torno a varias preguntas suscitadas por los discípulos y respondidas por Cristo. El tratado trata de explicar el porqué del sufrimiento de los fieles[22]. Un tema típico de la *paráklesis* u homilía. Hay que destacar también el contexto de plegaria litúrgica comunitaria que precede a la aparición de Jesucristo (*CartPeFel* 133,17-134,18). Luego las preguntas de los discípulos recuerdan a uno de los tipos homiléticos de la tradición judía: la homilía «yelammedenu», que comienza con una cuestión[23]:

> Entonces los apóstoles respondieron: Señor, querríamos saber sobre la deficiencia de los Eones y su Pléroma. Y ¿cómo se nos tiene en este lugar de habitación? Además: ¿cómo hemos llegado a este lugar? Y ¿de qué modo hemos de salir? Más aún, ¿cómo tendremos audacia para ello? Y ¿por qué los poderes luchan contra nosotros? (*CartPeFel* 134,18-135,2).

Las cuestiones sobre la Deficiencia y el Pléroma son clásicas en la gnosis. A éstas se añaden ahora la de la libertad de palabra –la gnosis confiere la libertad– y la del combate contra las potestades[24]. Una vez más, cuestiones sobre la plenitud y degradación en la esfera divina; el porqué de la situación en este mundo, la perspectiva escatológica y su fundamento ético.

[20] Cf. Ménard, en: Bleeker - Widengren - Sharpe (Leiden 1975) pp. 191-192.

[21] Cf. Munz, *Numen* (1972) pp. 46-47.

[22] Cf. Wisse, en: Robinson (Leiden 1977) p. 394.

[23] Cf. McDonald (Cambridge 1980) pp. 43-48.

[24] Cf. Ménard (Quebec 1977) p. 42.

Hay otro tratado gnóstico cristiano de carácter homilético y marcadamente polémico: *El Testimonio de la Verdad* (NHC IX 3). La primera sección (29,6-45,6) es ya una homilía completa dirigida a un grupo de personas de espiritualidad ilustrada sobre varios temas. Aquí las falsas doctrinas y prácticas atacadas son claramente las de la Iglesia católica. El resto del tratado es aún más polémico. La polémica, muy acre, va dirigida no sólo contra el cristianismo católico, sino también contra varios grupos gnósticos, tales como los valentinianos, los basilidianos y los simonianos[25].

En un par de páginas de la primera sección, desgraciadamente con muchas lagunas, se describe al gnóstico como quien ha olvidado todas las cosas del mundo y ha vuelto en sí llegando a saber: quién es el que le ha atado y quién le desatará, qué es la luz y qué es la tiniebla, quién es el creador y quién es Dios, quiénes son los ángeles, qué es el alma y qué es el Espíritu, dónde está la voz, quién es el que habla y quién el que oye, quién es el que hace sufrir y quién el que sufre, quién es el que ha engendrado la carne corruptible y otras cuestiones más (*TesVer* 41,4-43,1).

2. EL MITO ESCATOLÓGICO

Una confesión de fe gnóstica

Una mitología de los orígenes típicamente gnóstica queda explicitada, aunque con una lenguaje meramente alusivo, en el logion 50 del *Evangelio de Tomás* (NHC II 2):

> Jesús dijo: Si os preguntan: ¿De dónde venís?, decidles: Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido y se ha revelado en sus imágenes. Si os preguntan: ¿Quiénes sois?, decid: Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre viviente. Si os preguntan: ¿Cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?, decidles: Es un movimiento y un reposo» (*Ev-Tom* 41,31-42,7).

Pese a todo su rechazo de la imaginería cósmica (log. 3), el gnóstico del *EvTom* ha de plantearse las preguntas del: ¿de dónde? y ¿adónde? Sobre todo la del porqué de esta existencia en que se combinan el bien y el mal, lo divino y lo mortificante (log.

[25] Cf. Pearson, en: Robinson (Leiden 1977) p. 406.

56, 80 y 111). El rechazo de la escatología apocalíptica (log. 3, 37, 51 y 113) le lleva a poner el acento de mitos de los orígenes. Pero, por mucho que quiera insistir en un retorno a los orígenes, este dar la vuelta de lo andado implica un fin. Por eso, de un modo incoherente con su rechazo primario de la escatología futurista, el gnóstico ha de imaginar un mito escatológico en paralelismo al de los orígenes (log. 49)[26]. En el log. 50, elección y preexistencia están estrechamente vinculados[27]. El logion expresa la autocomprensión del gnóstico.

A la disyuntiva de si los que van a preguntar son otros no gnósticos (en la vida presente) o los poderes extraterrestres (durante el ascenso celeste del alma)[28], hay que añadir la probabilidad de que textos como éste hayan cumplido la función de profesión de fe gnóstica en el seno de una comunidad. Ello no excluye que pueda haber servido tanto de catecismo como de declaración ritual en el sacramento gnóstico de la «redención»: un aprendizaje para su eficacia escatológica. Los interlocutores anónimos pueden ser las potestades celestes que los discípulos habrán de afrontar una vez liberados de sus cuerpos. El logion anticiparía el diálogo entre los arcontes y los elegidos. Un episodio de la ascensión escatológica del alma[29].

El mito de la ascensión celeste

Las antiguas tradiciones sobre ascensiones celestes del alma, desde el más remoto chamanismo hasta los relatos de los apocalípticos judíos sobre arrebatos celestes de patriarcas o profetas, pasando por el éxtasis de san Pablo (2 Cor 12,1-4), pudieron proporcionar un mundo de representaciones para esta mitología escatológica.

En el *Apocalipsis de Pablo* (NHC V 2), la descripción del Anciano en el séptimo cielo se arraiga en la tradición apocalíptica. Es, también aquí, el Dios del AT, el Dios de los judíos, devaluado por muchos sistemas gnósticos al nivel de un Demiurgo ignorante de las realidades divinas superiores. Este Anciano es el que intenta retener a Pablo y ponerlo a su servicio:

[26] Cf. Trevijano, en: *Estudios* (Madrid 1997) p. 381.
[27] Cf. Zandee, *Numen* 1964, pp. 43-44.
[28] Cf. Vielhauer, en: *Festschrift Haenchen* (Berlín 1964) pp. 293-296.
[29] Cf. Puech, *AnColFr* (1968-69) pp. 290-291.

> Entonces subí al séptimo cielo. Vi a un hombre anciano vestido de luz y era su vestido blanco. Su trono que estaba en el séptimo cielo brillaba más que el sol, siete veces más. Habló el Anciano diciéndome: ¿Adónde vas, Pablo, el bendito y puesto aparte desde el seno de su madre? Yo entonces miré al Espíritu, que movía su cabeza diciéndome: Conversa con él. Y respondí diciendo al Anciano: Estoy yendo al lugar del que salí. Y me respondió el Anciano: ¿De dónde eres? Respondí yo mismo diciendo: Estoy descendiendo al mundo de los muertos a fin de hacer cautiva la cautividad: ésa que fue hecha cautiva en la cautividad de Babilonia. Respondió el Anciano diciendo: ¿De qué modo podrás alejarte de mí? Mira y ve los principados y las potestades. Habló el Espíritu diciendo: Dale la señal que tienes y te abrirá. Y entonces le di la señal. Volvió su rostro hacia abajo, hacia su creación y los que son sus propias potestades. Y entonces se abrió el séptimo cielo y subí a la Ogdóada (*Apocalipsis de Pablo* 22,23-24,1).

El Anciano plantea cuestiones cuya respuesta no acaba de entender. Sólo el espiritual, el perfecto gnóstico, conoce las verdaderas respuestas a las cuestiones fundamentales. El darlas es la manera de obtener paso libre de los poderes que tratan de frenar el ascenso. Cuando insiste en la pregunta, el Apóstol no se la responde. El Anciano no quiere que Pablo se aleje de él. Pero el Apóstol, instruido por el Espíritu, le da la señal misteriosa que le franquea el ascenso, mientras el Anciano vuelve su rostro hacia abajo, como ensimismándose en su propia creación. No queda claro en qué consiste la señal. Lo más probable es que nos remita a un sacramentalismo gnóstico, como el expuesto en el *Evangelio de Felipe* (NHC II 3). Aquí se dice que el Señor dio todo en un misterio: un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial (67,27-30). El sacramento de la redención debió de incluir, probablemente, con algún rito de extremaunción[30], el recitado de las respuestas a dar a los arcontes aduaneros que tratarían de frenar el ascenso del gnóstico en su culminación escatológica.

El Apóstol pasa pues del séptimo cielo (Hebdómada), donde tiene actualmente su trono el Dios del AT, a la Ogdóada (octavo cielo), y sigue subiendo por el noveno hasta el décimo cielo, que debe ser el equivalente al Pléroma valentiniano[31].

San Ireneo de Lyon (*AH* I 21,5) cuenta que entre los gnósticos marcosianos se practicaba un sacramento (llamado «reden-

[30] Cf. Segelberg, *Numen* 1960, p. 197.
[31] Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Turrado* (Salamanca 1981) pp. 233-236.

ción») al ungir a los moribundos con óleo y agua junto con invocaciones. Su objetivo era que, mientras el cuerpo del difunto quedaba en el mundo creado y su alma era devuelta al Demiurgo, su hombre interior ascendiese al reino de lo invisible, sin ser visto *ni retenido por los principados y potestades:*

> Y les encargan que, cuando lleguen a las potestades después de muertos, digan: «Soy un hijo procedente del Padre, del Padre preexistente, hijo en el preexistente. He venido para verlo todo: lo propio y lo ajeno, que no me es enteramente ajeno, puesto que es de Achamot, que es Hembra e hizo todo ello de por sí; pero su linaje sigue procediendo del Preexistente. Regreso a lo que me es propio, de donde vine. Pretenden que, con decir esto, escaparán de las potestades» (*AH* I 21,5).

Ésta es una primera declaración ante las potestades celestes, que parecen ser las demoníacas (cf. Ef 6,12). Sigue otra al llegar ante los que rodean al Demiurgo. El que asciende deja a todos éstos confundidos, al proclamarse más valioso por saberse de la Sophía incorruptible que está en el Padre, mientras que el Demiurgo y los suyos son sólo hijos de la abortiva e ignorante Sophía Achamot. Desembarazado del cuerpo material y del alma psíquica a que estaba ligado, llega a su propia lugar.

También el *I Apocalipsis de Santiago* (NHC V 3) describe a su manera el ascenso del gnóstico después de la muerte. Para el gnóstico, como para el Señor y Santiago, la pasión y crucifixión son expresiones de los sufrimientos, o sufrimientos aparentes, que hay que soportar al morir. El Señor asegura a Santiago que no hay que estar triste o asustado, ya que la redención es cierta. Pese a los ataques de las potestades, el alma (espiritual) volverá salva al Padre preexistente[32].

El Señor revela a Santiago su redención. Le cuenta que, tras pasar por los sufrimientos, una multitud tratará de apresarle. En particular, tres de ellos que hacen como de aduaneros y no se contentan con reclamar el pago del peaje, sino que roban las almas.

> Cuando caigas bajo su poder, uno de ellos, que es su policía, te dirá: «¿Quién eres o de dónde vienes?» Has de decirle: «Soy un hijo y soy procedente del Padre». Él te dirá: «¿Qué clase de hijo eres y a qué Padre perteneces?». «Soy procedente del Padre preexistente. Soy un hijo en el Preexistente» (*1ApocSant* 33,11-24).

[32] Cf. Schoedel, en: Robinson (Leiden 1977) p. 242.

Vemos que la narración corre paralela con la fórmula aneja al sacramento de la «redención» (extremaunción) de los marcosianos (Ireneo, *AH* I 13,6), recogida por Epifanio (*Panarion* 33,2-4), quien la atribuye a los discípulos de Heracleón. En Ireneo y Epifanio es la fórmula que el gnóstico debe recitar. En nuestro texto está en un diálogo con los arcontes. Según el relato de Ireneo, cuando el gnóstico al morir deja la tierra y su cuerpo hylico debe afrontar un primer grupo de arcontes. Si les escapa, adelanta hacia el Demiurgo, donde deberá afrontar a los que están en su cercanía. Si sobrepasa esta prueba, deja su alma junto al Demiurgo y sólo su ser espiritual sube junto al Padre en el Pléroma. Las dos etapas se encuentran también en nuestro texto (33,2-35,25). Estos «aduaneros» se encuentran por toda la literatura gnóstica. Es una concepción apocalíptica que, en su forma cristiana, tiene orígenes judíos, pero que ya existía en el helenismo[33]. El diálogo del Señor con Santiago la presenta algo más dramatizada. No podemos seguir todos los detalles por lagunas del texto. Sin embargo, podemos constatar que entra también en juego la relación del gnóstico con Sophía Achamot:

> Has de decirle: «No son enteramente ajenas, pues proceden de Achamot, que es Hembra. Ella las produjo al degenerar su linaje desde el Preexistente. Por eso no nos resultan ajenas sino propias. Son, en efecto, nuestras, porque quien es dueña de ellas procede del Preexistente. A la par son ajenas, porque el Preexistente no tenía relación con ella cuando llegó a producirlas más tarde». Cuando te diga también: «¿Adónde vas?», has de responderle: «Al lugar del que vine, ahí he de regresar». Y si dices esto escaparás de sus ataques (*1ApocSant* 34,1-20).

*Sigue luego la declaración ante los tres aduaneros que tra*tan de robar las almas. Se habla también de la superioridad del que procede de la Sophía que está en el Padre sobre los que no son sino engendros de Achamot (34,21-36,1).

No es sorprendente que la literatura gnóstica se enriquezca con variaciones sobre el mismo tema. En la segunda parte del *Evangelio de María* (BG 8502 1), ésta refiere una visión del Señor y describe una revelación sobre el ascenso del alma interrogada por las potestades. Aquí, los aduaneros celestes son cuatro distintos, pero el cuarto cobra siete formas diversas. Cada uno de ellos personifica una pasión. El diálogo del alma con los dos pri-

[33] Cf. Veuilleux (Quebec 1986) pp. 85-88.

meros ha desaparecido por la pérdida de cuatro hojas del códice. Parece que la segunda potestad es Deseo:

> Y Deseo dijo: «No te vi descender y ahora te veo subiendo. ¿Por qué mientes, si me perteneces?». El alma respondió: «Te vi, pero ni me viste ni me reconociste. Te serví como un vestido, pero no me conociste». Tras decir esto, se marchó con gran alegría» (*EvMar* 15,1-10).

La tercera potestad es Ignorancia. Deducimos que la primera era Tiniebla, por las siete formas que toma la cuarta potestad: la primera Tiniebla, la segunda Deseo, la tercera Ignorancia. Siguen excitación mortal, el reino de la carne, la necia sabiduría de la carne e iracunda sabiduría. A sus preguntas, el alma asegura haber quedado libre del mundo (15,10-17,7).

El diálogo así historiado parece descartar la preocupación por si los compromisos con las pasiones durante la existencia terrena frenan la salvación definitiva del gnóstico. En cambio, según el *ApocPa*, Pablo, en su ascenso a través del cuarto y quinto cielo, contempla escenas de juicio de almas pecadoras (20,5-22,10). Pero puede que los sometidos a juicio sean sólo los hombres «psíquicos», quienes, si se salvan por la fe y las obras, alcanzarán su culminación escatológica en el octavo cielo, en la Ogdóada, el umbral del Pléroma, con el Demiurgo y sus ángeles. El autor cree que, si resultan «almas» pecadoras, después de juzgadas y debidamente castigadas, son remitidas a una nueva encarnación (21,13-20). No les vale como excusa el peso de la corporeidad (20,28-21,13)[34].

SUMARIO

Los gnósticos se plantearon repetidamente las cuestiones fundamentales de la identidad humana, desde las deficiencias de su situación en este mundo y aspirando a una superación trascendente de todas esas limitaciones. Muchos, que pretendían ser los verdaderos cristianos, van a dar explicaciones que dejan muy atrás las de la catequesis eclesiástica (*ExTeod* 78,2). En lugar de una creación y una salvación por gracia, van a hablar de salvación asegurada por el reconocimiento del propio origen en lo divino: una salvación por naturaleza. Ello supone una nueva lec-

[34] Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Turrado* (Salamanca 1981) pp. 232-233.

tura de la historia de la salvación (en algunos casos será su inversión radical), distanciando más a Dios de este mundo, que se ve dominado por poderes hostiles (*SophiaJC* 91,1-9).

La respuesta mítica a los interrogantes sobre el propio origen y destino da su sentido a la existencia presente. Por de pronto, se acentúa el ensimismamiento del individuo en una religiosidad de mística introspectiva (*TomAtl* 138,1-19). Sólo quien ha meditado sobre las grandes cuestiones está capacitado para sintonizar con el mensaje salvador. Los elegidos se reconocen entre sí como raza aparte (*Zos* 1,5-7).

Algunos se afanan por descubrirlos y asociarlos abriendo escuelas de magisterio gnóstico, donde se elaboran mitos detallados (*SophiaJC* 90,14-91,9) como respuesta a interpelaciones intencionadas (*ConcGrPod* 36,27-37,5). Algunos de estos grupos no tardaron en constituirse en comunidades que rivalizaban con las eclesiásticas. La instrucción pasaba entonces a ser homilía en contexto litúrgico (*CartPeFel* 133,17-135,2), cargada a veces de polémica con la Iglesia o con grupos rivales (*TesVer*). El gnóstico sabe hacer su propia confesión de fe o, mejor dicho, de conocimiento (*EvTom* log. 50).

Una fórmula semejante acompañaba la administración del sacramento de redención (*EvFel*), un rito de extremaunción en algunas comunidades valentinianas (Ireneo I 21,5). Llegaron a convencerse de que tales declaraciones de conocimiento gnóstico de sí mismo servían de pasaporte durante el viaje de regreso junto al Padre divino: el ascenso a través de los cielos cósmicos, aún dominados por las potestades demoníacas (Ireneo I 21,5; *1ApocSant* 33,11-24; *EvMar* 15,1-17,7) o por el Dios del AT y sus ángeles (Ireneo I 21,5; *1ApocSant* 34,1-20; *ApocPa* 23,1-24,1).

Hemos podido ver que, tal como van planteadas, las preguntas implican o van seguidas por unas respuestas muy determinadas. Los interrogantes no son inquisiciones de mentes inquietas. Son sólo el encuadre de las explicaciones provistas por un sistema gnóstico. No nos han llegado textos de una primera generación de gnósticos.

Capítulo III
EL CONOCIMIENTO

ESTUDIOS

B. Aland, «Gnosis und Christentum», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. I. *The School of Valentinus*. StHR 41 (Leiden 1980) 319-342; H.W. Attridge - E.H. Pagels, «The Tripartite Tractate (I 5)», en: Robinson (Leiden 1977) 54-55; H.W. Attridge - G.W. MacRae, «The Gospel of Truth», en: H.W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices*. NHSt 22 (Leiden 1985) 55-117; R. Bergmeier, «Königlosigkeit» als nachvalentinianische Heilsprädikat», *NT* 24 (1982) 316-339; G. Bornkamm, *Mithos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*. FRLANT 31 (Gotinga 1933); R. Cameron, *Sayings Tradition in the Apocryphon of James*, HarvThSt 34 (Filadelfia 1984); O. González de Cardedal, *Cristología*. BAC Manuales, 24 (Madrid 2001); R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse* (Salzburgo 1967); W.W. Isenberg, «The Gospel of Philip (II 3)», en: Robinson (Leiden 1977) 131-151; E. von Ivanka, «Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike», en: U. Bianchi (Leiden 1970) 317-322; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. FRLANT 63 (Gotinga ²1966); H. Koester - E.H. Pagels, «The Dialog of the Savior (III 5)», en: Robinson (Leiden 1977) 229; J.M. Lafrance, «Le sens de γνῶσις dans l'Évangile de Vérité», *StMR* 5 (1962) 57-82; B. Layton, *The Gnostic Scriptures*. A new translation with annotations and introduction (Londres 1987); J. Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und Deutsch*. TU 101 (Berlín 1967); G.W. MacRae, «The Gospel of Truth (I 3 and XII 2)», en: Robinson (Leiden 1977) 37-49; «The Apocalypse of Adam (V 5)», en: Robinson (Leiden 1977) 256-264; A. et J.-P. Mahé, *Le Témoignage Véritable (NH IX,3). Gnose et Martyre*. BCNH. Textes, 23 (Quebec-Lovaina 1996); J.-E. Ménard, «La «connaissance» dans l'Évangile de Vérité», *RevSR* 41 (1967) 1-28;

«Le "Chant de la Perle"», *RevSR* 42 (1968) 289-325; J. Montserrat Torrens, *Los gnósticos*, II (Madrid 1983); J.M. Prieur, «La figure de l'Apôtre dans les Actes Apocryphes d'André», en F. Bovon, etc., *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et Monde Païen* (Ginebra 1981) 121-139; H.-C. Puech, «Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas» (suite), *AnColFr* 64 (1964-65) 209-217; J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in english* (Leiden 1977); J.H. Sieber, «Zostrianos (VIII 1)», en: Robinson (Leiden 1977) 368-393; G.A.G. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mithology.* NHSt 24 (Leiden 1985); E. Thomassen, «The Structure of the Transcendent World in the Tripartite Tractate (NHC I 5)», *VigChr* 34 (1980) 358-375; W. Till, «Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes», *ZNW* 50 (1959) 165-185; R. Trevijano, «Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, logion 1)», en: *Estudios sobre el Evangelio de Tomás.* FuPE 2 (Madrid 1997) 151-178; «La incomprensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás», en: *Estudios* (Madrid 1997) 195-206; «La escatología del Evangelio de Tomás (Logion 3)», en: *Estudios* (Madrid 1997) 351-382; F.E. Williams, «The Apocryphon of James (I 2)», en: Robinson (Leiden 1977) 29-36.

1. LA GNOSIS

El gnosticismo antiguo ha quedado definido por su concepción del conocimiento (*gnôsis*), que es lo que ha dado su denominación a todo el movimiento ideológico y religioso implicado.

El reconocimiento del propio ser como divino

El *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) es una antología de extractos de otras obras perdidas. Por su estilo y contenido, parece que toma de sermones, tratados, epístolas filosóficas y también de series de aforismos y cortos diálogos con comentarios[1]. Es una compilación de carácter generalmente valentiniano, que parece proceder en gran medida de una catequesis sacramental[2]. El primer traductor del texto al alemán (Schenke) lo distribuyó en sentencias que, si se titulan por su contenido, muestran claramente la complejidad y entremezcla de temas. La 98 es una alegorización de la agricultura. Dado que esa primera distribución ha cedido el paso a la habitual para los documentos de Nag Hammadi (folio y línea del códice), nos atenemos a ésta:

[1] Cf. Layton (Londres 1987) p. 325.
[2] Cf. Isenberg, en: Robinson (Leiden 1977) p. 131.

> La agricultura en el mundo requiere cuatro cosas. Una buena cosecha es el resultado de la cooperación de agua, tierra, aire y luz. También la agricultura de Dios resulta de cuatro cosas: fe, esperanza, amor y conocimiento. La tierra, en que nos arraigamos, es la fe. El agua, por la que nos nutrimos, es la esperanza. El aire, por el que crecemos, es el amor. Y la luz es el conocimiento, por el que maduramos (*EvFel* 79,18-30).

Lo mismo que Teodoto (*ExTeod* 78,2) reclamaba un conocimiento que completase la eficacia liberadora del bautismo, este otro valentiniano añade el conocimiento como complemento vital de las tres virtudes teologales (1 Cor 13,13).

Si quitamos el énfasis y los contrastes de contenidos, el conocimiento no es una característica diferenciada de los gnósticos. Lo que al hombre le hace capaz de cambio consciente es el conocer su propio y verdadero ser. Por eso en la Antigüedad misterios, filosofía y gnosis quieren lo mismo: reconducirnos a nuestro ser propio y verdadero. Sólo el cristianismo no subraya este conocimiento del propio ser y habla de *llegar a ser* algo, que antes no se era, por la gracia y actuación salvífica de Dios[3].

Gnosis es el concepto central de la religión de redención gnóstica, cuando significa un conocimiento que ya, como tal, es redentor y salvífico. En el gnosticismo valentiniano es un conocimiento de la Divinidad buena acósmica, sus emanaciones (eones), su reino de luz (Pléroma) y, a la par, conocimiento del propio «yo-espíritu» divino del hombre, que ha caído en la cautividad del mundo demoníaco y de su Creador. Contenido de este conocimiento es, por lo tanto, el mito gnóstico[4].

El mito mismo es gnosis. Es conocimiento del ser: del ser del hombre en el mundo y del ser del mundo respecto a Dios. El sujeto del entero proceso mítico y el interpelado por la revelación mitológica (sujeto de la gnosis) es, en última instancia, el mismo[5]. El contenido del mito resultará ser mensaje de salvación para el mismo Creador. Así lo entendían los gnósticos basilidianos, según la reseña de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito de Roma:

> Para no olvidar nada de las doctrinas basilidianas, añadiré lo que dicen sobre el Evangelio. Éste, según ellos, consiste en el co-

[3] Cf. Ivanka, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 317-319.
[4] Cf. Haardt (Salzburgo 1967) p. 11.
[5] Cf. Jonas, II/1 (Gotinga ²1966) pp. 14-16.

nocimiento de los seres celestiales. Conocimiento que no tuvo el gran Arconte, según se ha manifestado. Por eso se alegró y regocijó cuando le fue revelada la existencia del Espíritu Santo, es decir: del Espíritu del lugar intermedio, la de la filiación y la del Dios no-existente, causa de todas las cosas. En esto consiste, según ellos, el Evangelio (*Ref* VII 27,7).

Vemos que el relato mítico de los basilidianos no sólo contrasta con la historia bíblica de creación y salvación, sino que carga con un nuevo contenido a sus términos tradicionales. El Arconte es evangelizado cuando se le libra de su ignorancia respecto al Dios trascendente, señalado con el no-va-más del lenguaje apofático: El no-existente. El reconocido como origen primordial de todo: desde seres divinos y esferas intermedias hasta, en última instancia, ese mundo que el Arconte creador creía suyo.

El conocimiento de sí mismo

El log. 3 del *EvTom* comienza con una polémica contra la localización cósmica del Reino, para enseñar, en contraste, su doble vertiente de interioridad y exterioridad. De un modo típicamente gnóstico, asegura que es la gnosis la clave de esa antroposofía por la que el hombre divino se sabe tal; en contraste con el que es incapaz de ello, no sólo por estar inmerso en la pobreza de lo material sino por formar parte de ella:

> Jesús dijo: Si os dicen vuestros guías: Mirad, el Reino está en el cielo, entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen: está en el mar, entonces los peces os precederán. Pero el Reino está en vuestro interior y está en vuestro exterior. Cuando os lleguéis a conocer, entonces seréis conocidos y sabréis que vosotros sois los hijos del Padre viviente. Pero si vosotros no os conocéis, entonces estáis en pobreza y vosotros sois la pobreza (NHC II 2: 32,19-33,5).

El conocimiento, reclamo insistente del *EvTom* (log. 3,5,18,46,69), en el log. 3 tiene por objeto el conocimiento de sí mismo. Conocimiento mutuo de lo divino, que lleva a saberse hijo del Padre viviente, pues el que no se conoce es porque está en la pobreza y es en sí mismo pobreza. Si alguien conoce de verdad lo divino ha de ser por estar integrado en ello[6]. En tanto no se conoce el «yo» verdadero se carece de todo. La ausencia de

[6] Cf. Trevijano, en: *Estudios* (Madrid 1997) pp. 370-371.

gnosis corresponde al estado de pobreza. Pobreza que el log. 29, como el log. 3, pone en contraste con la riqueza del espíritu (*pneuma*). En el log. 28 ese mismo estado de pobreza queda caracterizado como vacuidad[7]. El que no llega a reconocerse en la perspectiva gnóstica carece de la riqueza de la realidad divina. No sólo está inmerso en la pobreza de la materialidad, sino que forma parte de ella. El log. 29 aclara este concepto de pobreza al plantear, desde un dualismo radical, la alternativa entre carne/cuerpo y espíritu.

También según el *EvTom* log. 67:

> Jesús dijo: El que conoce el Todo, si está privado del conocimiento de sí mismo está privado del Todo (45,19-20).

La formulación es paradójica. El Todo es la esfera de la divinidad, a la que pertenece el verdadero gnóstico (*EvTom* log. 2). En principio, no se puede conocer gnósticamente al Todo sin conocerse a sí mismo como parte de él. La paradoja se explica si aquí se contrapone un conocimiento teórico distanciado a uno práctico asimilante. Es probable que la frase vaya dirigida contra los heresiólogos, enterados de las mitologías gnósticas tanto o más que muchos sectarios, pero no por ello participantes de la gnosis.

Recordemos lo que Jesús decía a Tomás al comienzo de *TomAtl*:

> Por eso, mientras me acompañas, aunque no acabes de comprender, ya has llegado a conocer y serás llamado, «el que se conoce a sí mismo». Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha logrado a la vez conocimiento sobre el Abismo del Todo (NHC II 7: 138,14-18).

La gnosis es una mística por introversión. Es racionalismo místico[8]. El solo conocimiento verdadero es el de la mente descubriéndose a sí misma. Es el que puede descubrir la identificación del sujeto humano con el objeto divino. El hombre, redescubriéndose a sí mismo, puede identificarse con Dios[9]. El conocimiento de sí mismo es un reconocimiento por el espiritual de su origen divino. A través de su «yo» el gnóstico ve a

[7] Cf. Puech, *AnColFr* 1964-65, pp. 214-216.
[8] Cf. Lafrance, *StMR* 1962, p. 82.
[9] Cf. Ménard, *RevSR* 1968, p. 323.

Dios. Esto es inmanentismo griego u oriental, ya no es creacionismo bíblico[10].

En el *Apócrifo de Santiago* (NHC I 2) el Salvador dice a Santiago y a Pedro que quiere que se conozcan a sí mismos y que vivan como hijos de Dios, llenos del Reino:

> Él dijo: por esto os he dicho que quiero que os conozcáis a vosotros mismos. Porque el Reino del Cielo es semejante a una espiga que brota en un campo. Y cuando ha madurado dispersa su fruto y a su vez llena el campo con espigas para otro año. También vosotros, afanaos en haceros madurar una espiga de vida para que podáis quedar llenos del Reino (*ApocrSant* 12,20-30).

La parábola, en sí, podría ser testigo independiente de la tradición de dichos del Señor. El uso del imperativo para añadir una aplicación secundaria queda atestiguado también por Lc 12,40/Mt 24,44 y *EvTom* log. 76b[11]. Aquí la aplicación secundaria es la alegorización de la parábola. Términos de comparación son la espiga de grano y la de vida, la maduración y la plenitud. Si, como se ha sugerido[12], el documento refleja ideas valentinianas, maduración, dispersión y plenitud, podrían referirse a las emanaciones divinas, la caída de Sophía y sus consecuencias y la reintegración en el Pléroma y sus correlativos en la vida del gnóstico.

El autor del *Diálogo del Salvador* (NHC III 5) tiene un interés teológico primordial: yuxtaponer una escatología realizada con la futurista. Es un intento de resolver la tensión entre el doctrinarismo gnóstico y las experiencias contradictorias del hombre encarnado en este mundo:

> Mateo dijo: Señor, deseo ver ese lugar de vida, ese lugar en el que no existe el mal, sino que es, más bien, la pura luz. El Señor dijo: Hermano Mateo, no puedes verlo en tanto lleves la carne. Mateo dijo: Aunque no pueda verlo, déjame conocerlo. El Señor dijo: Cada uno de vosotros que se conozca a sí mismo, lo ha visto. Hace todo lo que conviene hacer. Lo ha venido haciendo por su bondad» (*DialSalv* 132,6-19).

El autor describe un orden de salvación como el del *EvTom* log. 2. El Elegido ha buscado, ha encontrado y se ha maravillado, pero su dominio y su descanso son todavía venideros. Está

[10] Cf. Ménard, *RevSR* 1967, pp. 13-14.
[11] Cf. Cameron (Filadelfia 1984) pp. 9-10.
[12] Cf. Williams, en: Robinson (Leiden 1977) p. 29.

aún sobrecargado por la existencia carnal en el mundo. Lleva esta carga por el bien de otros, como su Señor, para poder salvar a otros y revelar la grandeza del revelador. Sólo cuando haya completado esta tarea, cuando se desnude del cuerpo por la muerte, dominará por fin y descansará en el lugar de la vida, que es pura luz[13].

El conocimiento del mundo

Una característica de la gnosis es su tajante contraposición al mundo[14]:

> Jesús dijo: El que ha conocido al mundo ha encontrado un cadáver. Y el que ha encontrado un cadáver, el mundo no es digno de él (*EvTom* log. 56: NHC II 2: 42,30-32).

Conocer al mundo, desde la perspectiva gnóstica, es captar su carácter material, carnal, corrupto, perecedero. Verlo como un cadáver. El gnóstico no sólo encuentra lo que le permite reconocerse como espiritual, divino, sino, a la par, lo que es su contrapartida. Este mundo no es, por lo tanto, digno del que lo ha reconocido como alienación, pobreza o vacío. Es una convicción tan decisiva que no es extraño que encontremos una reduplicación de este logion en el log. 80:

> Jesús dijo: El que ha conocido al mundo, ha encontrado al cuerpo. Y el que ha encontrado al cuerpo, el mundo no es digno de él (*EvTom* log. 80: 47,12-14).

Donde el log. 56 decía cadáver, el log. 80 dice cuerpo. Está clara la identificación del cuerpo, corruptible y perecedero, con un cadáver. Se ve que la transmisión de estos dichos estuvo ligada a una catequesis oral, origen de variaciones. El compilador del *EvTom* no quiso desaprovechar las identificaciones y matices de que éstas le proveían y recogió sin más varios dobles[15].

El conocimiento de sí, o el encuentro consigo mismo, y el del mundo, son correlativos, como el anverso y el reverso de una misma moneda:

[13] Cf. Koester - Pagels, en: Robinson (Leiden 1977) p. 229.
[14] Cf. Leipoldt (Berlín 1967) pp. 8-10.
[15] Lo característico del *EvTom* es su combinación de los dichos con paralelos en los Sinópticos, o del mismo tipo, con otros dichos claramente gnósticos. En la mente del recopilador, la clave de lectura queda, sin duda, en los dichos gnósticos. Cf. Trevijano, en: *Estudios* (Madrid 1997) p. 165.

> Jesús dijo: Los cielos y la tierra se enrollarán delante de vosotros. El que vive del Viviente no verá muerte ni temor, porque Jesús dice: El que se encuentra a sí mismo, el mundo no es digno de él (*EvTom* log. 111: 51,6-10).

El gnosticismo ha heredado del apocalipticismo la convicción de que este mundo está corrupto y ha de perecer. Reacciona contra el apocalipticismo en su intento de substituir una escatología futurista por otra ya realizada. Sin embargo, su rechazo del mundo le lleva a reconocer el momento de su fin y a describir la situación del espiritual en esa eventualidad. Aunque se desinterese de ese fin y no le preocupen ni la muerte biológica ni el temor inherente a ella o a la catástrofe cósmica. El que se ha descubierto como divino sabe que el mundo perecedero le es ajeno e indigno. Como conclusión del log. 111 vuelve el refrán final de los log. 56 y 80, de modo que el 111 puede entenderse como una reelaboración de cualquiera de estos dos.

El conocimiento de Dios

Si el conocimiento del mundo es el negativo del que destaca la claridad del conocimiento propio, el conocimiento de Dios es el revelador de ambas imágenes.

Según el *TesVer* (NHC IX 3), el olvido de las cosas del mundo, la renuncia a instalarse en él, condiciona el conocimiento de Dios:

> Nadie conoce al Dios de la verdad sino sólo el hombre que ha olvidado todas las cosas del mundo, tras renunciar al lugar entero y tras tocar la franja de su vestido (*TesVer* 41,4-10).

El conocimiento de los misterios de la Escritura (45,20) y de Dios queda ligado a la renuncia al mundo. El toque de la franja del vestido puede aludir a la revelación de Dios a través de sus imágenes dentro del mundo creado (cf. *EvTom* log. 50 y 83). El texto prosigue con un elenco de cuestiones sobre la luz y la tiniebla, Dios y el Creador, el espíritu y el alma, entre otras. Sigue con la descripción del que ha entrado en la verdad y conseguido la sabiduría. Lo describe como el que comienza a guardar silencio dentro de sí, hasta el día en que se haga digno de ser recibido arriba. Como el que aguanta con paciencia todos los males que le acarrea la situación mundana. Se separa de todos, y de todo lo que se le ofrece, para ser perfecto. Una vez lleno de sabiduría, da testimonio de la verdad. Así consigue ir al lugar de lo imperece-

dero, tras el mundo que se parece a la noche. Esta descripción del gnóstico concluye con la definición del testimonio verdadero:

> Éste es, por lo tanto, el testimonio verdadero: Si el hombre se conoce a sí mismo y al Dios que está sobre la verdad, será salvo y será coronado con la corona inmarchitable (*TesVer* 44,30-45,6).

Por oposición al martirio físico, testimonio sin valor para este gnóstico, que reprocha a sus adversarios el reducir al martirio sangriento el testimonio dado a Cristo, el testimonio verdadero es el conocimiento de sí mismo y de Dios. El hombre se reconoce a sí mismo gracias al Todo, es decir, a la totalidad del Pléroma, que no es, en el fondo, sino la manifestación del Dios superior[16].

El Dios por encima de la verdad es el antes indicado como Dios de la verdad. Entrar en la verdad es conocerle, aunque su realidad trascienda este concepto.

No es diferente la perspectiva del *Apocalipsis de Adán* (NHC V 5), uno de los llamados tratados sethianos (porque Seth y sus descendientes figuran de modo prominente como los receptores y portadores de la tradición gnóstica). Documento que depende mucho de tradiciones apocalípticas judías. Hay quienes piensan que representa un estadio de transición en el desarrollo desde la apocalíptica judía a la gnóstica[17]:

> Entonces los pueblos clamarán con gran voz diciendo: ¡Bendita es el alma de esos hombres, porque han conocido a Dios por un conocimiento de la verdad! Vivirán por siempre, porque no han sido corrompidos por su deseo, a la par que los ángeles. Ni han cumplido las obras de los poderes, sino que se han mantenido firmes en su presencia con un conocimiento de Dios como luz (*ApocAd* 83,8-21).

Los pueblos acabarán reconociendo el carácter de los elegidos, que, por su conocimiento y firmeza, han sobrepujado a los ángeles caídos y a los poderes de esta creación. Estos gnósticos se ven a sí mismos como una raza no regida por nadie, que escapa de las dos catástrofes (diluvio y fuego) enviadas por el Demiurgo para hacerles perecer y de la destrucción final de la tierra al fin del tiempo[18].

[16] Cf. Mahé (Quebec-Lovaina 1996) pp. 186-187.
[17] Cf. MacRae, en: Robinson (Leiden 1977) p. 256.
[18] Cf. Stroumsa (Leiden 1984) pp. 86-87.

La *Doctrina Autoritativa* (NHC VI 3), una exposición sobre el origen, condición y glorificación final del alma, la describe también en conflicto con los poderes de este mundo material malo:

> En cuanto a esos que luchan contra nosotros, adversarios que nos combaten, hemos de quedar victoriosos de su ignorancia por nuestro conocimiento, puesto que ya hemos conocido al Inescrutable, de quien hemos procedido. No tenemos nada en este mundo, a no ser que la autoridad del mundo, que ha llegado a existir, nos detenga en los mundos que hay en los cielos, en los que existe una muerte universal (*DocAut* 26,30-32).

A un lado quedan los poderes que dominan nuestro mundo, caracterizados por su ignorancia. Lo que da la victoria a los gnósticos es precisamente su conocimiento del Dios trascendente, el Inescrutable. Una ciencia de identificación, puesto que conocerle es saber que se ha procedido de él. El perfecto ha de asegurarse de que no tiene nada que ver con este mundo. De no ser así, quedará retenido por los controles de las varias etapas («mundos») de su ascensión celeste. Quedar retenido por haber resultado mundano es quedarse en la esfera de la muerte.

La reintegración queda, sin embargo, asegurada a los que han demostrado pertenecer a la esfera divina por su misma vida glorificadora del Padre divino:

> Ahora el fin es recibir conocimiento sobre Él que está escondido y éste es el Padre de quien procedió el comienzo. Al que han de volver todos los que han procedido de él. Que han aparecido para gloria y gozo de su Nombre (*Evangelio de la Verdad*: NHC I 3: 37,37-38,6).

El *EvVer* no es un evangelio que enfoque los hechos y dichos del Jesús terreno. Es «evangelio» en el sentido de buena noticia sobre Jesús, el Hijo divino y eterno, la Palabra que revela al Padre y transmite conocimiento, particularmente conocimiento propio. Porque, a través de este conocimiento propio, los gnósticos saben quiénes son, de dónde vienen y adónde han de ir. Comprueban que son esencialmente hijos del Padre, que son de origen divino y que tanto su pasado como su futuro quedan en lo divino[19]. En este sentido puede decirse que es un «evangelio», tal como lo describen las primeras líneas del documento:

> El Evangelio de la Verdad es un gozo para los que han recibido del Padre de la Verdad el don de conocerle, mediante el po-

[19] Cf. MacRae, en: Robinson (Leiden 1977) p. 37.

> der del Logos que ha procedido del Pléroma. El que está en el pensamiento y la mente del Padre. El que es apelado como el Salvador, ya que éste es el nombre de la obra que ha de realizar para redención de los que eran ignorantes del Padre. En tanto que el nombre del Evangelio es la proclamación de la esperanza, al ser descubrimiento para los que lo buscan (*EvVer* 16,31-17,5).

Este conocimiento de Dios, identificado a la Verdad, es una regeneración, que debe conducir hasta la visión del Padre. Tal contemplación es asimilable al conocimiento mutuo del Padre y del Hijo. La toma de conciencia de sí mismo, el reconocimiento por el espiritual de su origen divino, queda descrita como una salida de la embriaguez, causada por el olvido, comparable a un sueño[20]. El principio soteriológico fundamental del texto es que, si el Padre llega a ser conocido, a partir de ese momento ya no existe el olvido (18,10-11; 24,30-32)[21]. El que recibe la llamada es como quien despierta de un sueño de embriaguez y se apresura a apartarse del mundo material imperfecto para obtener el regreso al Padre[22]. La llamada es, en primera instancia, función del Logos Salvador, preexistente en el Padre. «El Nombre del Padre es el Hijo» (38,6). La entera concepción del *EvVer* sólo es posible sobre el trasfondo del cristianismo y como interpretación del acontecimiento de Cristo[23].

El conocimiento del Revelador

Hay documentos gnósticos, como el *EvVer*, que no se pueden entender sin el impulso del mensaje cristiano. Sin embargo, hay que tener en cuenta también que cualquier concepción religiosa que subraye la trascendencia de Dios ha de apoyarse en una figura mediadora, si no quiere reducirse a una pura teología *apophatica*. La primera parte del *Tratado Tripartito* (NHC I 5) describe las realidades trascendentes. Por encima de todo, el Padre, que es la raíz de todo, la hondura, el Abismo, el Ingénito. Si se revela, ha de ser por gracia:

> Si éste, que es incognoscible por naturaleza, a quien pertenece toda la grandeza que he mencionado ya, quiere conceder conocimiento, por la abundancia de su dulzura, para poder ser co-

[20] Cf. Ménard, *RevSR* 1967, pp. 1-3.
[21] Cf. Attridge - MacRae, en: Attridge (Leiden 1985) p. 74.
[22] Cf. Till, *ZNW* 1959, p. 168.
[23] Cf. Aland, en: Layton, I (Leiden 1980) pp. 330-334.

nocido, tiene la capacidad de hacerlo. Tiene su poder, que es su voluntad (*TraTri* 55,27-35).

Según este tratado, el Padre desea comunicarse y, por eso, engendra al Hijo, el Unigénito, que existe desde el comienzo en el pensamiento del Padre. La autorreflexión mental del Padre es equivalente a la generación del Hijo (56,1-57,8). El autor identifica Pensamiento y Mente y los combina con el Primogénito y solo Hijo. La distinción entre el Padre y el Hijo corresponde a la que se da entre el Uno y la Mente[24]. Con el Hijo, preexistente desde el comienzo, está la Iglesia, que procede del amor entre el Padre y el Hijo. Así el autor interpreta el ser divino, el Pléroma, en términos trinitarios: Padre, Hijo e Iglesia. Innovación teológica que Tertuliano atribuye a Heracleón, maestro valentiniano occidental[25].

Orígenes (*ComJn* XIII 38 § 247-248) nos ha conservado un extracto de la exégesis de Heracleón a Jn 4,34:

> Heracleón dice que por medio del *Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado* explica el Salvador a los discípulos que esto era lo que buscaba conjuntamente con la mujer, llamando alimento propio a la voluntad del Padre. Porque esto era su nutrimento, su reposo y su poder. Decía que la voluntad del Padre era que los hombres conociesen al Padre y se salvaran. Tal era la obra del Salvador, por cuya razón fue enviado a Samaria, es decir, al mundo (Heracleón, *Fragmento* 31).

Conforme a la dogmática valentiniana, la voluntad del Padre consiste en su decisión de darse a conocer. Al Salvador le toca llevar el conocimiento de Dios hasta los límites de la creación. Su potencia es la gnosis de Dios. Su reposo es su regreso al Pléroma, cumplida la voluntad de Dios[26].

En cuanto a la identificación de los llamados, los textos gnósticos traslucen tensiones entre la concepción cristiana de una redención por gracia y la propiamente gnóstica de una recuperación de naturaleza:

> Los llamados al fin son esos cuyo nombre conoció de antemano. Por eso el que tiene conocimiento es aquel cuyo nombre ha sido pronunciado por el Padre. Pues aquel cuyo nombre no ha

[24] Cf. Thomassen, *VigChr* 1980, pp. 359-360.
[25] Cf. Attridge - Pagels, en: Robinson (Leiden 1977) p. 54.
[26] Cf. Montserrat Torrens, II (Madrid 1983) p. 315.

sido dicho es ignorante. ¿Cómo va a escuchar uno su nombre si no ha sido llamado? Por eso el que se mantiene ignorante hasta el fin es una criatura del olvido y se desvanecerá con él» (*EvVer* 21,25-32).

La conclusión es obvia: «Si uno tiene conocimiento, es que es de arriba» (22,2-4). El Padre sólo llama por su nombre a aquellos que proceden de él. Reconocerse gnósticamente es, por lo tanto, una garantía de ser de arriba. Los valentinianos estaban convencidos de ello. Nos lo refiere san Ireneo:

> La consumación tendrá lugar cuando se haya formado y perfeccionado por el conocimiento todo lo espiritual, es decir, los hombres espirituales, que tienen el perfecto conocimiento acerca de Dios, ya iniciados en los misterios de *Achamoth*. Alegan que éstos son ellos mismos (Ireneo, *AH* I 6,1).

Con la mención de (*Sophía*) *Achamot* se alude al mito de la caída y recuperación del ser divino, causa de nuestro mundo y de que se encuentren en él semillas divinas dispersas. Queda claro que el identificarse como una de estas partículas espirituales, el reconocerse gnóstico, es saberse predestinado al regreso al ámbito de lo divino:

> El pensamiento de los que son salvados no perecerá. La mente de los que han conocido no perecerá. Por lo tanto, hemos sido elegidos para salvación y redención. Ya que estamos predestinados desde el comienzo a no caer en la locura de los que están sin conocimiento, hemos de entrar en la sabiduría de los que han conocido la Verdad. En efecto, la Verdad guardada no puede ser abandonada, ni lo ha sido (*Carta a Rheginos sobre la Resurrección*: NHC I 4: 46,22-34).

Desde estas perspectivas se podría pensar que el hecho revelador, más que un acontecimiento salvífico, ha de ser una constatación ineludible. Las circunstancias concretas y su protagonista tendrán que pasar a un segundo plano. La figura reveladora podrá recibir nombres distintos. Cuanto más se especule sobre su situación en la preexistencia, se prestará menos interés a su carrera histórica y hasta a su identificación con una persona determinada. Tanto en el caso del salvado como en el del Salvador, lo que se acentúa son los orígenes míticos:

> Si uno no llega a entender cómo llegó a ser el cuerpo que lleva, perecerá con él. El que no conoce al Hijo, ¿cómo conocerá al Padre? Al que no quiera conocer la raíz de todas las cosas, le quedarán ocultas todas ellas. Quien no conoce la raíz de la maldad,

> no es ajeno a ella. Quien no quiere entender cómo vino, no entenderá cómo irá. No es ajeno a este mundo, que perecerá, y será humillado (*DialSalv* 134,11-24).

Éste es un párrafo de uno de los documentos gnósticos más cristianos, tanto por sus materiales como por su orientación escatológica, que podrían hacer suyo muchos gnósticos no cristianos.

El *EvTom* está llamativamente afincado en la tradición de dichos de Jesús, pero prescinde olímpicamente de casi todos los demás datos de su vida terrena. Sin embargo, insiste en el conocimiento del Revelador:

> Jesús dijo: Conoce al que está delante de ti y lo que te queda oculto te será revelado. Porque no hay nada oculto que no se descubra (*EvTom* log. 5).

El texto copto permite traducir tanto «al que» como «lo que», pero el paralelo con el log. 91 confirma la primera opción. Es Jesús quien habla y se presenta como mediador de toda revelación:

> Le dijeron: Dinos quién eres para que te creamos. Les dijo: ¿Sondeáis la faz del cielo y de la tierra y al que tenéis delante no le conocéis ni sabéis sondear este tiempo? (*EvTom* log. 91).

La introducción genérica podría indicar que no son los discípulos, sino gente de fuera, quienes hacen la pregunta. Como los que interrogan se ofrecen a creer y es la única vez que aparece este verbo (*pisteuein*), no hay que descartar que el compilador aluda a los cristianos de la Gran Iglesia, que cuentan con la salvación asequible a los «psíquicos» no por una gnosis sino mediante la fe. El autor vuelve contra ellos la invectiva que Mt 16,1-3 dirige contra los fariseos y saduceos y Lc 12,54-56 a una multitud. La respuesta contrapone el simple conocimiento cosmológico a la cristología gnóstica. Aquí, como en el log. 5, se trata del conocimiento de Jesús, imagen, revelador e idéntico al Padre. Conocimiento que, según el log. 5, trae consigo el de los misterios ocultos. Pero los adversarios, pensamos que los eclesiásticos, no han sabido apreciar el tiempo de revelación.

Las cuestiones sobre la identidad de Jesús (cristología), planteadas sobre todo en los log. 13 y 43, delimitan uno de los tres temas (los otros dos son la escatología futurista y la referencia al AT) sobre los que el *EvTom* subraya la incomprensión de los discípulos. Deben de corresponder a las dificultades más

típicas del aprendiz de gnóstico[27]. Su cristología no se interesa por el Jesús terreno sino por el mitológico:

> Sus discípulos dijeron: ¿Qué día te revelarás a nosotros y qué día te veremos? Jesús dijo: Cuando os desnudéis sin avergonzaros y tomando vuestros vestidos los pongáis bajo vuestros pies como los niños pequeños y los pisoteéis, entonces veréis sin temor al Hijo del Viviente (*EvTom* log. 37).

El paralelo neotestamentario más próximo se encuentra en Jn 3,3, que condiciona la visión del Reino a un nuevo nacimiento. El dicho gnóstico puede tener a la par un alcance ético y escatológico. El log. 37 recoge elementos de la parábola del log. 21 sobre los niños que se desnudan para devolver un campo ajeno. En uno y otro caso se trata de despojarse de lo alienante de este mundo. La prescindencia de lo corporal, particularmente de la vida sexual, es la condición para llegar a ver al Hijo del Viviente.

La gnosis es un sistema de pensamiento y una propuesta de salvación que supone la ruptura con la historia, la comunidad eclesial y la fijación positiva del contenido de la fe[28]. Si Jesús queda reducido a un mero nombre temporal para el Hijo del Viviente, tal nombre puede ser substituido fácilmente por otro. Se observa ya esta tendencia dentro del gnosticismo cristiano en Hechos Apócrifos de Apóstoles. En los *Hechos de Tomás*, este apóstol hace las veces del Redentor celeste[29]. También en los *Hechos de Andrés* éste parece tomar el puesto que debía ser de Cristo. Andrés, revelador de la salvación, debe de manifestar a los de su raza el camino a recorrer. Ha de indicarles también, y tomar él mismo, el de la culminación. El Apóstol reviste la forma del Salvador gnóstico, sin ser el Salvador mismo[30].

Lo sorprendente sería que no hubiese habido gnósticos, procedentes de otras antiguas tradiciones religiosas, que no hubieran optado por desplazar a Jesús y substituir las referencias cristianas más claras. Podría ser el caso de *Zostrianos* (NHC VIII 1), que describe la visita que hace a éste el Ángel del conocimiento del Todo eterno, para servirle de guía en un viaje celeste:

> Entonces se presentó ante mí el mensajero del conocimiento de la Luz eterna. Me dijo: Zostrianos, ¿por qué has enloquecido

[27] Cf. Trevijano, en: *Estudios* (Madrid 1997) p. 198.
[28] Cf. González de Cardedal (Madrid 2001) p. 211.
[29] Cf. Bornkamm (Gotinga 1933) pp. 9-16.
[30] Cf. Prieur, en: Bovon, etc. (Ginebra 1981) pp. 121-139.

como si fueses ignorante de los grandes seres eternos que quedan arriba? (*Zos* 3,28-4,1).

La aparición del mensajero y guía celeste es sólo el pretexto para una larga instrucción sobre el ser divino principal, el Triple Espíritu Invisible Poderoso, las emanaciones divinas (que incluyen a la virgen Barbelo) y los tres grandes eones[31]. Al devaluarse la función del revelador, su identidad pasa a ser un comodín.

2. EFECTOS DEL CONOCIMIENTO

El discernimiento entre los humanos

Notemos, en primer lugar, que la gnosis opera el discernimiento de los hombres:

> La raza espiritual, al ser como luz de luz y espíritu de espíritu, en cuanto apareció su cabeza, corrió de inmediato hacia él. De inmediato llegó a ser un cuerpo de su cabeza. Súbitamente recibió conocimiento por la revelación. La raza psíquica es como luz de un fuego, ya que dudó en aceptar conocimiento del que se le apareció. Dudó aún más en correr hacia él con fe... La raza material es del todo ajena, ya que es oscura. Tapa el brillo de la luz porque su aparición la destruye. Puesto que no ha recibido su unidad, es algo desmesurado y odioso para con el Señor en su revelación (*TraTri* 118,28-119,16).

Justo antes ha contado que la humanidad llegó a ser de tres tipos esenciales: el espiritual, el psíquico y el material, y que cada uno de los tres es conocido por su fruto (118,14-23). Tal distinción no era conocida hasta la venida del Salvador (118,24-28). El fruto distintivo es, en primera instancia, la aceptación del conocimiento revelado por parte de los espirituales. En tanto que los psíquicos (los cristianos corrientes) dudan en aceptarlo. Hasta se los denuncia por ser remisos en vivir de un modo coherente con su fe. Queda claro que los hombres materiales son los que rechazan tanto al Cristo gnóstico como al eclesiástico.

En su descripción final de la consumación escatológica, el tratado sin título, que ha sido denominado *Origen del Mundo*

[31] Cf. Sieber, en: Robinson (Leiden 1977) p. 368.

(NHC II 5), cuenta que la luz aniquilará la tiniebla, cuya obra quedará disuelta. La luz retornará a su raíz. Aparecerá la gloria del Ingénito, que llenará todos los eones. Será la culminación de los denominados perfectos. En cambio, los que no quedaron perfeccionados por el Padre Ingénito recibirán sus glorias en sus eones y en los reinos de los inmortales, pero no entrarán nunca en la esfera suprema[32] (126,35-127,14). Habrá, pues, un discernimiento escatológico de disolución de los seres materiales, reintegración en la esfera divina de los espirituales y beatitud inferior de los psíquicos. Pero, al fundarse todo ello en conocimiento y conducta, puede preverse ya en esta vida:

> Pues es necesario que cada uno entre al lugar del que vino. Puesto que cada uno revelará su naturaleza por sus hechos y su conocimiento (*OrigMund* 127,14-17).

También *SophiaJC* funda el discernimiento escatológico entre pneumáticos y psíquicos en sus dos tipos de conocimiento:

> Quienquiera, pues, conoce al Padre con conocimiento puro, marchará al Padre y reposará en el Padre ingénito. Pero quienquiera lo conozca defectuosamente marchará y reposará en el descanso de la Ogdóada. Ahora bien, quien conozca al espíritu inmortal de luz, en silencio, mediante reflexión y deseo verdadero, que me presente signos del Invisible y llegará a ser una luz en el espíritu de silencio. Quien quiera conocer al Hijo del hombre con conocimiento y amor, que me presente un signo del Hijo del hombre, para que pueda marchar a habitar con los que están en la Ogdóada (*SophiaJC*: NHC III 4: 117,8-118,2).

Es de notar que la distinción de conocimientos se concreta aquí en que el perfecto alcanza la contemplación silenciosa del Padre ingénito como espíritu inmortal de luz. En cambio el psíquico parece haberse detenido en la cristología. Que este conocimiento y amor al Hijo del hombre le baste para obtener la salvación inferior de la Ogdóada (el umbral del Pléroma) coincide con otros testimonios valentinianos que garantizan esa misma salvación por la fe y las obras. El contraste de signos que han de presentar unos y otros puede referirse al contraste de credos y/o al de sacramentos entre valentinianos y católicos.

[32] Literalmente «sin realeza». Bergmeier, *NT* 24 (1982) pp. 316-339, arguye que en el valentinismo «sin realeza» significa quedar más allá de la esfera del creador (el Rey demiúrgico). Considera que el gnosticismo sethiano data, a lo más, del s. III d.C. y que el *ApocAd* representa una forma tardía del mismo, porque introduce *mithologoumena* como ya conocidos.

Reintegración en el estado original

Vemos pues que el conocimiento es el vehículo para la reintegración en el estado original. Lo subraya el *TraTri* con expresiones de «escatología realizada»:

> Cuando la redención fue proclamada, el hombre perfecto recibió inmediatamente conocimiento, como para volver de prisa a su estado unitario, al lugar del que vino, para volver gozosamente allí, al lugar del que vino, al lugar del que se había deslizado (*TraTri* 123,3-11).

Es la misma acentuación que encontramos en el *EvTom* log. 51. Sólo que aquí los discípulos hacen las veces del aprendiz de gnóstico, que no acaba de captar la revelación que se le ofrece:

> Sus discípulos le dijeron: ¿Qué día tendrá lugar el reposo de los muertos y qué día vendrá el mundo nuevo? Les dijo: Lo que esperáis ha llegado, pero vosotros no lo conocéis» (NHC II 2: 42,7-12).

Los discípulos han planteado una cuestión apocalíptica, aunque ya hay una transposición gnóstica en los términos. Pues, en lugar de preguntar por el fin de la historia, el término de esta época de maldad, el reino mesiánico, el retorno de Cristo o la resurrección de los muertos, hablan del «reposo» (cf. *EvTom* log. 50 y 90). La respuesta descarta la escatología apocalíptica. Lo que se espera ha llegado ya, pero está aún de incógnito. El que no es perfecto en su gnosis no lo capta.

La redención liberadora

Por eso, no es sorprendente que la transmisión de la gnosis implique todo un proceso de eficacia purificadora.

San Ireneo, al referir las prácticas sacramentales de algunos gnósticos, nos cuenta que otros las descartaban por sostener que el conocimiento operaba la redención:

> La redención perfecta es el mismo conocimiento de la Grandeza inefable. Puesto que de la ignorancia han sobrevenido la caída y la pasión, por el conocimiento quedará disuelto todo el estado de cosas salido de la ignorancia. De manera que el conocimiento es la redención del hombre interior. Tal redención no es «somática», puesto que el cuerpo es corruptible. Ni «psíquica», ya que también el alma proviene de la caída y no es más que una habitación del «pneuma». Es, pues, necesariamente «pneumática».

> Por lo tanto, el hombre interior, el pneumático, es rescatado por la gnosis. Les basta a éstos con tener el conocimiento del Todo. Ésta es la verdadera redención (*AH* I 21,4).

Si el conocimiento es ya redención, es de esperar que proporcione también la auténtica libertad:

> El que tiene conocimiento de la verdad es un hombre libre: pero el libre no peca, porque «quien peca es esclavo del pecado» [Jn 8,34]. La verdad es la madre; el conocimiento, el padre. Los que piensan que el pecar no les atañe son llamados libertinos por el mundo. El conocimiento de la verdad hace a tal gente arrogante (que es lo que significa la frase: los hace libres). Hasta les da un sentido de superioridad sobre el mundo entero. En cambio, «el amor edifica» [1 Cor 8,1]. De hecho, quien es realmente libre por el conocimiento es un esclavo, por amor, de los que no han sido todavía capaces de alcanzar la libertad del conocimiento. El conocimiento los hace capaces de llegar a ser libres (*EvFel* 77,15-31).

Tenemos aquí un texto gnóstico que refleja una profunda meditación de los de san Juan y san Pablo. El autor hace suya la polémica del Apóstol con sus adversarios de Corinto y esto le lleva a admitir que puede darse una perversión de la gnosis. Es una perspectiva semejante a la que hemos encontrado ya en *EvTom* log. 67: «El que conoce al Todo, si está privado del conocimiento de sí mismo está privado del Todo».

Pese a advertencias ocasionales contra falsas pretensiones de conocimiento, los textos gnósticos son más bien reiterativos en su insistencia sobre el conocimiento, como medio necesario para la reintegración en la unidad originaria, el regreso al Padre, la entrada en el Pléroma, o, dicho muy evangélicamente, para recibir el Reino:

> Tomad en serio la palabra. En cuanto a la palabra, su primera parte es fe, la segunda amor, la tercera obras, ya que de éstas viene la vida. Pues la palabra es como un grano de trigo que, cuando uno lo siembra, tiene fe en él. Cuando ha brotado lo ama, al ver muchos granos en lugar de uno. Cuando ha trabajado, lo ha guardado reservándolo para alimentarse y dejando algunos para sembrar. También vosotros podéis recibir el Reino de los cielos: pero, a no ser que lo recibáis mediante el conocimiento, no seréis capaces de encontrarlo (*ApocrSant* 8,10-27).

Un texto así, como muchos otros, parece estar a mitad de camino entre una concepción católica y la propiamente gnóstica. Ello no sólo muestra que hubo fronteras difusas y tradicio-

nes fluidas entre cristianismo popular y gnosticismo en los siglos de la Antigüedad, sino que contribuye a aclarar la discutida cuestión de los orígenes del gnosticismo.

SUMARIO

El *EvFel* (79,18-30) suma el conocimiento a las tres virtudes teologales. Para el gnosticismo, el conocimiento como tal es redentor y salvífico, pero ha de ser un conocimiento de identificación con el mito gnóstico. Como tal se lo considera evangelio aun para el Creador, pues lo libera de su ignorancia respecto al Dios trascendente (Hipólito, *Ref* VII 27,7). Al «espiritual» le descubre su propio carácter divino. En contraste con los que, también inmersos en el mundo material, son simplemente parte de éste (*EvTom* log. 3). No basta, por lo tanto, con un conocimiento teórico pero distanciado (*EvTom* log. 67) o del que se sacan conclusiones prácticas incoherentes (*EvFel* 77,15-31). Ha de ser un conocimiento de sí mismo identificándose con lo divino (*TomAtl* 138,14-18). Hay que situarse existencialmente dentro del proceso de maduración, dispersión y plenitud de lo divino (*ApocrSant* 12,20-30).

Al tropezar esta convicción con la experiencia contradictoria de la vida presente (*DialSalv* 132,6-19), ha de sobrepujarse la tensión mediante el adecuado conocimiento del mundo, como material, corrupto y perecedero (*EvTom* log. 56 y 80). El conocimiento de la propia perfección y el de la deficiencia del mundo son correlativos (*EvTom* log. 111).

El conocimiento de sí y el del mundo condicionan el conocimiento de Dios y a la par sólo se dan de lleno gracias a éste (*TesVer* 41,4-10). Se precisa una mística de introspección (*TesVer* 44,30-45,6). Quien alcanza el conocimiento de Dios como Luz (*ApocAd* 83,8-21) comprende su conflicto con el mundo y los poderes hostiles que lo controlan (*DocAut* 26,30-32). Se sabe seguro de su regreso a la esfera divina por proceder de Dios (*EvVer* 37,37-38,6).

Esta toma de conciencia responde a la llamada del Padre por medio del Salvador, venido de la plenitud divina (*EvVer* 16,31-17,5). Es un don del Padre incognoscible (*TraTri* 55,27-35), que envía el Salvador al mundo para darse a conocer (Heracleón, *Frg* 31) a los que proceden de él (*EvVer* 21,25-22,4): a los

espirituales (Ireneo, *AH* I 6,1), elegidos desde el comienzo (*Res* 46,22-34). Con esta clase de teología antropológica se devalúa la cristología. La figura del Salvador pasa cada vez más a un segundo plano. La especulación mítica acaba por prescindir del recuerdo histórico (*DialSalv* 134,11-24). Si se reclama un conocimiento puramente mítico del Salvador (*EvTom* log. 5 y 91) ya Jesús sólo interesa en cuanto imagen, revelador, idéntico al Padre (*EvTom* log. 37). Al quedar reducido a un mero nombre para el Hijo, puede ser fácilmente reemplazado por otros. Por Tomás o Andrés en tradiciones gnósticas cristianas o por protagonistas de otras tradiciones religiosas (*Zos* 3,28-4,1).

El conocimiento opera el discernimiento, actual y escatológico, entre las tres razas de hombres. Los que lo rechazan son los materiales abocados a la destrucción. Los que se quedan con el conocimiento deficiente de los eclesiásticos son los psíquicos, que alcanzan como máximo la salvación de la Ogdóada. Sólo los pneumáticos, los espirituales, con su conocimiento puro, volverán al Padre (*TraTri* 118,14-119,16; *OrigMund* 126,35-127,17; *SophiaJC* 117,8-118,2). Es también el medio para la reintegración en el estado original (*TraTri* 123,3-11), que ya adelanta de algún modo para el perfecto (*EvTom* log. 51). Opera así la redención (Ireneo, *AH* I 21,4) y proporciona la auténtica libertad (*EvFe* 77,15-31). El conocimiento es el medio necesario para recibir el Reino (*ApocrSant* 8,10-27).

Capítulo IV
¿QUÉ SOMOS Y QUÉ HEMOS LLEGADO A SER? ANTROPOLOGÍAS GNÓSTICAS [1]

ESTUDIOS

A. Adam, «Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitschulen entstanden?», en Bianchi (Leiden 1970) 291-300; B. Aland, «Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung», en R.McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*. NHSt 14 (Leiden 1978) 75-90; B. Aland, «Gnosis und Christentum», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. I. *The School of Valentinus*. StHR 41 (Leiden 1980) 319-342; A. Bausani, «Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di gnosi», en: Bianchi (Leiden 1970) 251-263; U. Bianchi, «Le problème des origines du gnosticisme», en: Bianchi (Leiden 1970) 1-27; A. Böhlig - F. Wisse, «The Gospel of the Egyptians (III 2 and IV 2)», en: Robinson (Leiden 1977) 195-205; J. Brashler, «The Apocalypse of Peter (VII 3)», en: Robinson (Leiden 1977) 339-340; R. van den Broek, «The Shape of Edem according to Justin the Gnostic», en: *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. NHMS 39 (Leiden 1996) 131-141; J.J. Buckley, «An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas», *NT* 27 (1985) 245-272; J. Dillon, «The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory», en: Layton, I (Leiden 1980) 357-364; R.M. Grant - D.N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas* (Londres 1960); M. Hornschuh, «Erwägungen zum "Evangelium der Aegypter", insbesondere zur Bedeutung seines Titels», *VigChr* 18 (1964) 6-13; J.-D. Kaestli, «Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus», en: Layton (Leiden 1980) 391-403; C. Kee, «"Becoming a Child" in the Gospel

[1] Una revisión de este estudio, más centrada en el *EvTom*, fue publicada en: *Memorial Ruiz de la Peña* (Salamanca 1997) pp. 209-229.

of Thomas», *JBL* 82 (1963) 307-314; A.F.J. Klijn, «The "Single One" in the Gospel of Thomas», *JBL* 81 (1962) 271-278; B. Layton, *The Gnostic Scriptures.* A new translation with annotations and introduction (Londres 1987); Chr. Markschies, «Die platonische Metapher vom "inneren Menschen"», *ZKG* 105 (1994) 1-17; J.P. Martín, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental.* OrOcc 4 (Buenos Aires 1986); M.W. Meyer, «Making Mary Male: the Categories "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas», *NTS* 31 (1985) 554-570; B.F. Miller, «A Study of the Theme of "Kingdom" - the Gospel of Thomas: Logion 18», *NT* 9 (1967) 52-60; J. Montserrat Torrens, *Los Gnósticos,* II. Biblioteca Clásica Gredos, 60 (Madrid 1983); K. Niederwimmer, «Die Freiheit des Gnostikers nach dem Philippusevangeliums. Eine Untersuchung zum Thema: Kirche und Gnosis», en: *Verborum Veritas. Festschrift für G. Stählin* (Wuppertal 1970) 361-374; A.D. Nock - A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum,* II (París 1945); A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo.* Estudios Valentinianos, I/1. AnGreg 99 (Roma 1958); E. Pagels, «Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian Response to Persecution?», en: Layton (Leiden 1980) 262-283; *The Gnostic Gospels* (Londres 1980); S. Pétrément, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (París 1947); *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (París 1984); P. Pokorny, «Gnosis als Weltreligion und als Häresie», *Numen* 16 (1969) 51-62; «Der soziale Hintergrund der Gnosis», en: Tröger (Berlín 1973) 77-87; H.-C. Puech, «Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas» (suite), *AnColFr* 63 (1963-1964) 199-213; G. Quispel, «Ezekiel 1,26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *VigChr* 34 (1980) 1-13; K.H. Rengstorf, «Urchristliches Kerygma und "gnostische" Interpretation in einigen Sprüchen des Thomasevangeliums», en: Bianchi (Leiden 1970) 563-574; J.M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977); W.C. Robinson, «The Exegesis of the Soul (II 6)», en: Robinsonn (Leiden 1977) 180-187; H. Schlier, «Der Mensch im Gnostizismus», en: C.J. Bleeker (ed.), *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions.* StHR 2 (Leiden 1955) 60-76; H.J. Schoeps, «Judenchristentum und Gnosis», en: Bianchi (Leiden 1970) 528-536; G. Sellin, *Die Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15.* FRLANT 138 (Gotinga 1986); J.Z. Smith, «The Garments of Shame», *HistRelig* 5 (1965/66) 217-238; R. Trevijano, «La antropología del Evangelio de Tomás», en: *Coram Deo. Memorial J.L. Ruiz de la Peña.* Ed. por O. González de Cardedal - J.J. Fernández Sangrador. BiblSalmE 189 (Salamanca 1997) 209-229; W.C. van Unnik, «Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis», *VigChr* 15 (1961) 65-82; J. Whittaker, «Valentinus Fr. 2», en: A.M. Ritter (ed.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für C. Andresen* (Gotinga 1979) 455-460.

Los naasenos, un grupo de autodenominados gnósticos[2], fueron quizás quienes más hicieron del hombre el objeto de sus consideraciones[3]. Nos cuenta Hipólito que, junto a la Serpiente (*Naas*), veneraban a un Hombre e Hijo de hombre. Afirmaban que el conocimiento de este Hombre es el principio de la posibilidad de conocer a Dios: «El principio de la perfección es el conocimiento del Hombre. La perfección acabada es el conocimiento de Dios» (*Ref* V 6,3-6).

1. LA ALIENACIÓN

La inconsciencia del propio origen

El punto de partida de la antropología gnóstica es la conciencia de alienación. El hombre se siente cautivo en tierra extraña, cautivo de la maldad (*EvFel* 85,24). El *EvFel* expresa la conciencia gnóstica común de que la situación de esclavitud del hombre se debe a ignorancia y error:

> Porque la verdad es como la ignorancia. Mientras está escondida, descansa en sí misma, pero cuando se revela y es reconocida, es tanto más ensalzada cuanto es más fuerte que la ignorancia y el error. La Palabra dice: «Si conocéis la verdad, la verdad os hará libres» [Jn 8,32]. La ignorancia es esclavitud. El conocimiento es libertad. Si conocéis la verdad, encontraréis sus frutos dentro de vosotros mismos. Si nos juntamos con ella, nos proporcionará nuestra plenitud» (*EvFel* 84,2-13).

Por ignorancia se entiende la inconsciencia del propio origen trascendente, del que resulta la alienación del hombre[4].

> Jesús dijo: El que conoce el Todo, si está privado (del conocimiento) de sí mismo, está privado del Todo (log. 67).

Sobre el fondo de esta situación, atenazado por la existencia presente y a la par hondamente disconforme, el gnóstico va a descubrir lo bueno y divino como algo «nuevo», «desconocido», «ajeno al mundo»[5]. Lo paradójico es que lo descubre dentro de sí mismo.

[2] Cf. Hipólito, *Ref* V 6,4.

[3] Schlier, en: Bleeker (Leiden 1955) pp. 60-62, los considerada rama siríaca de la gnosis, moderadamente cristianizada en la primera mitad del s. II. Opina que antes fueron, probablemente, una secta frigia judía.

[4] Cf. Niederwimmer, en: *Festschrift Stählin* (Wuppertal 1970) p. 365.

[5] Cf. Pétrément (París 1947) pp. 160-170.

Mitos antropogónicos

El gnóstico hace suyos los términos que sirven para designar al «yo», concebido objetivamente, en los sistemas filosóficos o místicos de la Antigüedad tardía. El yo real o esencial, identificado a la mente (*noûs*) y por ahí a la substancia intelectual. Un hombre real o esencial, tenido por inmaterial y cualificado también de «inteligible»: «hombre espiritual, hombre interior, hombre espiritual interior al hombre, hombre perfecto, hombre luminoso»[6]. Así se llega a una apoteosis del hombre que no tiene par en la Antigüedad. En su conciencia de sí, el hombre se reconoce divino. Aquí se da el hombre como un modo de ser de Dios[7].

Los gnósticos tendrán que explicarse la tensión intrínseca entre lo inteligible y lo sensible, lo espiritual y lo material, lo viciado y lo perfecto, lo oscuro y lo luminoso:

> Por esta razón, a diferencia de todos los otros animales que viven sobre la tierra, los seres humanos tienen un carácter doble. Por un lado mortal, por razón de su cuerpo. Por otro inmortal, por su ser humano esencial. Pues, aunque son inmortales y tienen autoridad sobre todo, experimentan la mortalidad, porque están subordinados al destino. Así, aunque son superiores a la estructura compuesta, han llegado a ser esclavos del compuesto estructural (*Poimandres* 15).

Poimandres es el tratado más conocido de los que integran el *Corpus Hermeticum*: la revelación de Hermes Trismegisto, que documenta un gnosticismo pagano. Los humanistas del s. XV pensaron que Platón se había inspirado en esta obra para su relato mítico de la creación en el *Timaeus*. Es a la inversa. La cosmogonía del *Poim* está en deuda tanto del Timeo como del Génesis[8]. Presenta al Intelecto como el Padre universal, que es vida y luz, y engendró un ser humano igual a sí mismo. Lo amó ardientemente, pues aun Dios ama su propia forma, y le entregó todos sus productos artesanales. También el Hombre, al ver esa creación artesanal, quiso ser artesano. Quebrando el contenedor celeste, descendió al orden natural. Éste, a su vez, quedó prendado de su belleza divina. Ambos emparejaron como amantes (*Poim* 12-14).

Se ha especulado sobre el origen de este u otros muchos mitos antropogónicos semejantes. Aludir a la multitud de deriva-

[6] Cf. Puech, *AnColFr* 63 (1963-1964) pp. 200-201.
[7] Cf. Schlier, en Bleeker (Leiden 1955) pp. 75-76.
[8] Cf. Layton (Londres 1987) p. 449.

ciones propuestas sería detenernos en la controvertida cuestión de los orígenes del gnosticismo. Recordaremos, de momento, que Quispel da por cierto que el *Anthropos* gnóstico deriva de círculos judíos heterodoxos, más antiguos que Filón, que especularon sobre el *kabod*, que viene de Dios (Ez 1,26), se manifiesta a sí mismo y luego vuelve a su origen[9]. En cambio B. Aland ve un núcleo cristiano en la idea básica de los sistemas gnósticos, valentinianos o no: Dios quiere caer en la Nada para que Dios sobrepuje a la Nada[10]. Si bien la misma estudiosa ha notado la desviación fundamental. En el gnosticismo, a diferencia del cristianismo, el hombre singular no es interpelado como pecador en el mundo, sino como el que ha sobrepujado al mundo. Ya no queda otro quehacer que repetir, una y otra vez, la revelación[11].

2. LA CARNE Y EL CUERPO

La desnudez de la carne

Una de las representaciones más difundida por el platonismo popular era la imagen del cuerpo como tumba, cárcel o vestido del alma. Esta última debió de ser la de manejo más cotidiano en los primeros siglos de nuestra era. Se encuentra también en 2 Cor 5,4. Es el registro a que recurren con frecuencia los autores gnósticos.

El vestido es también figura del cuerpo. La encontramos en el relato del arrebato celeste de *Allogenes* (NHC XI 3). Una descripción que recuerda de modo llamativo la del éxtasis celeste de san Pablo en 2 Cor 12,2-4:

> Cuando fui sacado por la Luz eterna del vestido que me cubría y ascendido a un lugar santo, cuyo aspecto no puede ser revelado en el mundo, entonces, gracias a una gran bendición, vi a todos esos sobre los que había sido informado. Los alabé a todos y me mantuve por encima de mi conocimiento, inclinado al conocimiento de las Totalidades, el Eón de Barbelo (*Allog* 58,26-59,3)[12].

[9] Quispel, *VigChr* 1980, p. 6 señala que el concepto presupone un juego sobre *ho phôs*, el hombre, y *to phôs*, la luz. Por lo tanto, debe haberse originado en la Diáspora griega.

[10] Cf. Aland, en: Layton (Leiden 1980) p. 339.

[11] Cf. Aland, en: Wilson (Leiden 1978) p. 85.

[12] Layton (Londres 1987) pp. 141-142 entiende que el arrebato aquí descrito es al interior de sí mismo, suprimiéndose del todo la convención apocalíptica de un viaje a lo alto, a través de los cielos.

Aunque los gnósticos orquestan esta imagen según claves disonantes. Contra quienes sostenían –los eclesiásticos– que la corporeidad era un vestido imprescindible, aun en la consumación escatológica, los gnósticos sostendrán que la realización plena del hombre interior se dará cuando quede desnudo de la carne. Dicho en otra clave: llevar la carne es la desnudez que actualmente avergüenza y confunde al hombre interior:

> A algunos les asusta el temor a resucitar desnudos. Por ello quieren resucitar con la carne. No saben que los que llevan la carne son los que están desnudos. Son los prontos a desvestirse los que no están desnudos. «La carne y la sangre no son capaces de heredar el Reino de Dios» [1 Cor 15,50]. ¿Qué es lo que no heredará? Lo que nos cubre (*EvFel* 56,26-57,1).

Sin embargo, es más corriente figurarse la carne como un vestido pasajero:

> Judas dijo a Mateo: Queremos saber con qué clase de ropaje nos vestiremos cuando salgamos de la corrupción de la carne.
>
> El Señor dijo: Los arcontes y las autoridades tienen ropajes que les han sido dados por un tiempo... Pero, en cuanto a vosotros, ya que sois hijos de la verdad, no es con esos ropajes temporales con lo que os revestiréis. Más bien, yo os digo que seréis benditos cuando os desvistáis (*DialSalv* 143,11-23).

Se da por supuesto que un vestido corpóreo, de la naturaleza que sea (carne corruptible para los humanos), corresponde a todos los que participan de esta creación. Una bendición escatológica de los elegidos será el dispensarles de tal vestuario.

Esta desnudez escatológica puede anticiparse, éticamente, en esta vida. Estos dos focos nos iluminan las parábolas de «strip» del *EvTom*:

> María dijo a Jesús: ¿A quién se parecen tus discípulos? El dijo: Se parecen a unos niños pequeños instalados en un campo que no es suyo. Cuando vengan los dueños del campo dirán: Dejadnos nuestro campo. Entonces ellos se desnudan en su presencia para dejárselo y devolverles su campo (*EvTom* log. 21a).

Los niños son los espirituales, que han venido a parar a este mundo que les es ajeno. Los propietarios (probablemente los arcontes) están justificados al reclamar el campo. Como el hijo de luz tiene otro destino que continuar habitando en el mundo con el vestido del cuerpo, se desviste con prontitud. La actitud que

corresponde al gnóstico ante la reclamación de los arcontes es la renuncia al mundo, a lo carnal, a la sexualidad.

La conexión entre llegar a ser un niño y volver al estado primordial de inocencia queda claramente implicada en el log. 37:

> Sus discípulos dijeron: ¿Qué día te revelarás a nosotros y qué día te veremos? Jesús dijo: Cuando os desnudéis y no os avergoncéis y toméis vuestros vestidos y los pongáis bajo vuestros pies, como los niños pequeños, y los pisoteéis, entonces veréis al Hijo del hombre y no temeréis (*EvTom* log. 37).

La intención de estos dichos, que hablan de niños que se quitan los vestidos, es doble: presuponen la falta de sentido de culpa de los niños respecto a la desnudez y el desvestirse, como signo de inocencia. Es la antítesis de Adán y Eva vistiéndose al constatar su culpa (Gen 3,7)[13]. Parece que en estos dichos se da una exégesis de la historia del Gen: la caída en pecado es la caída en la sexualidad. El origen del logion puede estar también vinculado con la desnudez bautismal. La iconografía muestra que la desnudez era símbolo de nueva vida[14]. Aquí, la prescindencia de lo corporal, particularmente de la vida sexual, es la condición para llegar a ver al Hijo del Viviente. Lo vimos ya en *DialSalv* 132,6-12. Por eso, apegarse a lo carnal conduce a la corrupción del alma:

> Entonces el Salvador continuó diciendo: ¡Ay de vosotros, impíos, que no tenéis esperanza y os fiáis de cosas que no ocurrirán! ¡Ay de vosotros, los que esperáis en la carne y en la cárcel que perecerá! ¿Cuánto tiempo vais a estar en olvido? ¿Pensáis que perecerán también los imperecederos? ¡Habéis puesto vuestra esperanza en este mundo y vuestro dios es esta vida! ¡Estáis corrompiendo vuestras almas! (*TomAtl* 143,8-15).

La carne, consecuencia de la caída

Sin embargo, lo que predomina en la antropología gnóstica no es una consideración de la realidad carnal como algo indiferente de lo que uno se despreocupa. Todo lo contrario:

> Jesús dijo: Si la carne se hizo por el espíritu, es una maravilla, pero si el espíritu se hizo por el cuerpo, es una maravilla de maravillas. Sin embargo, yo me maravillo de esto: cómo esta gran riqueza quedó en esta pobreza (*EvTom* log. 29).

[13] Kee, *JBL* 1963, pp. 308-312.
[14] Cf. Smith, *HistRelig* 1965/66, pp. 217-222.

Aquí se plantea, desde un dualismo radical, el contraste entre carne/cuerpo y espíritu. Sería sorprendente que lo carnal existiese por razón de lo espiritual, pero más sorprendente todavía a la inversa. El gnóstico opta por la primera solución, al explicar mitológicamente que una caída en el orden espiritual dio origen a todo lo material. Sólo el mito puede explicar lo actualmente constatable: que la gran riqueza de lo espiritual se encuentre ahora alienada en la pobreza de lo material.

Hipólito nos ha conservado una expresión somera del mito en un comentario valentiniano a un poema del mismo Valentín:

> Y ésta es su interpretación: carne es, según ellos, la materia, que está suspendida del alma del Demiurgo. El alma es transportada por el aire. Es decir, el Demiurgo es transportado por el Espíritu que está fuera del Pléroma. El aire está suspendido del éter. Es decir, la Sabiduría exterior está suspendido del Límite interior y de todo el Pléroma. Del abismo provienen frutos, que significan toda la emisión de los eones que vienen del Padre (*Ref* VI 37,8)[15].

Explicándolo a la inversa: del Abismo-Padre divino proceden todos los eones que integran el Pléroma, la plenitud divina, la esfera del Espíritu. La caída del último de los eones, Sabiduría, ocasionó el engendro de un eón abortivo: *Sophía* exterior (*Sophía Achamot*), arrojada al exterior del Límite del Pléroma, al vacío. Esta Sophía, ser divino, pero envuelto en pasiones y también con el deseo del mundo superior, es el origen de las tres substancias que se entremezclan en nuestro mundo. Lo espiritual, derivado directamente de Sophía. Lo anímico (cuyo florón es el Demiurgo), que procede de su conversión. Lo material, condensación de las pasiones del eón caído. La materia, la carne, constituye, pues, el último peldaño del proceso de degradación de lo divino.

El cuerpo bestial

Cuando la atención se centra en la materialidad del cuerpo, se lo ve corrupto, perecedero y, sencillamente, bestial:

> El Salvador dijo: Todos los cuerpos de los hombres y de las bestias son engendrados irracionales... Estos cuerpos visibles comen de criaturas semejantes a ellos, con el resultado de que los cuerpos cambian. Ahora bien, lo que cambia decaerá y perecerá.

[15] Traducción de Montserrat, II (Madrid 1983) pp. 159-160.

> Por eso mismo no tiene en sí esperanza de vida, ya que es un cuerpo bestial. Lo mismo que el cuerpo de las bestias perece, también perecerán estas formas modeladas. ¿Acaso no proceden de la relación sexual, como las bestias? Si también este cuerpo procede de la copulación, ¿cómo va a engendrar algo diferente de las bestias? Por eso sois niños hasta que os hagáis perfectos (*TomAtl* 138,39-139,12).

La generación sexual y el alimento material son los argumentos para equiparar el cuerpo humano a las bestias. A diferencia de otros textos, en que el niño figura al perfecto, aquí se reclama sobrepujar el infantilismo espiritual de quien se mantiene en el horizonte de la corporeidad.

El mito valentiniano da como explicación del origen de la materia la separación y solidificación de las pasiones del eón caído, Sophía. Aunque no parece que *DocAut* sea un documento específicamente valentiniano, encontramos aquí un texto que conecta materia, lujuria y cuerpo:

> Precisamente así, cuando el alma espiritual fue arrojada dentro del cuerpo, llegó a hermanarse con la lujuria, el odio y la envidia, haciéndose un alma material. Así, por lo tanto, el cuerpo procede de la lujuria, y la lujuria vino de la substancia material. Por eso el alma llegó a hermanarse con ellas (*DocAut* 23,12-22).

Amar el cuerpo es, en consecuencia, quedarse en el dominio de la tiniebla y de la muerte:

> Además la gente que se ha reconocido a sí misma ha alcanzado el bien más escogido. Pero quienes aman al cuerpo, que deriva del error de un deseo ardiente, se mantienen deambulando sin meta por la tiniebla, experimentando perceptiblemente el dominio de la muerte (*Poim* I 19).

Otro texto hermético, de un discurso secreto de Hermes Trismegisto a su hijo Tat sobre la regeneración, subraya la disolución y mortalidad del cuerpo sensible:

> El cuerpo sensible de la naturaleza queda muy alejado de la generación substancial; porque el uno es disoluble y la otra indisoluble; el uno es mortal, la otra inmortal. ¿No sabes que has nacido dios e hijo del Uno, como lo soy yo también? (*Corpus Hermeticum* XIII 14).

El hombre nuevo de este tratado hermético tiene por madre la Sabiduría, por padre el Querer de Dios y la semilla de que nace es el Bien verdadero. Nace, pues, hijo de Dios. El revelador,

Hermes, recuerda su propia experiencia de regenerado. Ha sido engendrado por el Intelecto y ha pasado a ser un cuerpo inmortal. Los poderes divinos que purifican al hombre de los vicios, personificados por demonios, componen el Verbo, el hombre nuevo, cuerpo espiritual, que no se disolverá un día como el cuerpo físico[16].

La generación del cuerpo material es la antítesis de la generación espiritual. Lo espiritual es el ámbito de lo divino. El sistema valentiniano ha quebrado el dualismo puro y antagónico con su ley de las tres substancias: lo espiritual, lo anímico y lo material. Si reserva la substancia intermedia para el Demiurgo (y los suyos), que deriva indirectamente de lo espiritual que ignora, no es extraño que atribuya el control de lo material a los poderes diabólicos.

Hipólito nos ofrece la reseña de la doctrina de un valentiniano particularmente pesimista:

> También el Demiurgo emitió almas y en esto consiste la substancia de las almas... De la substancia material y diabólica hizo el Demiurgo los cuerpos para las almas. A esto se refiere el texto: «Y plasmó Dios al hombre, tomando barro de la tierra, e insufló en su rostro un soplo de vida y fue el hombre alma viviente» [Gen 2,7]. Éste es, según ellos, el hombre interior, el psíquico, que habita en el cuerpo material, que es material, corruptible, hecho enteramente de la substancia diabólica. Este hombre, el material, se asemeja, según ellos, a una posada o habitáculo, ocupado, a veces, por la sola alma; a veces por el alma y los demonios, a veces por el alma y los *lógoi*. Éstos son los *lógoi* sembrados desde arriba sobre este mundo por el fruto común del Pléroma y por Sophía. Habitan en un cuerpo terreno con el alma, cuando los demonios no cohabitan con ella (*Ref* VI 34,4-6).

A diferencia de lo corriente en la antropología valentiniana, el maestro anónimo de que habla Hipólito no reconoce la existencia del hombre «hylico», puramente material[17], pero califica la materia de substancia diabólica. Ve a los psíquicos en dos situaciones distintas: como cuerpos materiales con alma (la cual es propiamente el hombre interior psíquico) o con alma y demonios. Las primeras muestras de ecos a las representaciones

[16] Cf. Nock - Festugière, II (París 1945) pp. 198-199.
[17] Cf. Montserrat, II (Madrid 1983) p. 153, n. 353. También es suya la traducción del texto extractado.

paulinas (2 Cor 4,16; Rom 7,22), del «hombre interior», se encuentran en contextos encratitas y gnósticos, referidas al alma o a la «chispa divina». No se llega a una síntesis con la representación platónica (*Respublica* IX 589 a) hasta Clemente Alejandrino y Orígenes[18].

En otros textos se piensa que estos agentes demoníacos inhabitan el cuerpo en forma de bestias salvajes, que personifican las varias pasiones y vicios[19].

Tenemos, pues, un cuerpo material, corruptible y mortal, y, encima, viciado por los demonios. El gnóstico sobrepuja esta situación por estar al tanto de ella. El que no lo sepa será por estar inmerso del todo en él y quedará arrastrado hasta perecer:

> Si uno no entiende cómo vino el viento que sopla, será arrastrado con él. Si uno no entiende cómo llegó a ser el cuerpo que lleva, perecerá con él. Quien no conoce al Hijo, ¿cómo conocerá al Padre? Quien no quiere conocer la raíz de todas las cosas, le quedarán todas ocultas. Quien no conozca la raíz de la maldad, no es ajeno a ella. El que no entienda cómo vino, no entenderá cómo ha de volver. No es ajeno a este mundo, que perecerá, y será humillado (*DialSalv* 134,8-24).

No saber el origen del cuerpo es ignorar al revelador y hace imposible el conocimiento del Padre. Las plantas de la maldad ignoran sus raíces. Se es del cuerpo como se es del mundo. Las realidades del cuerpo y del mundo son cadavéricas (*EvTom* log. 56 y 80).

La condición saludable de la carne

Sin embargo, la consideración de la carne puede no ser puramente negativa. Llevar la carne no es un obstáculo total para la visión (*DialSalv* 132,12-19). Mientras se está en la carne se vive el tiempo de la revelación. Hasta ha sido el cauce elegido por el Revelador:

> Jesús dijo: Me he puesto en medio del mundo y me he revelado a ellos en carne. Los he encontrado a todos ebrios. No he encontrado a ninguno de ellos sediento. Mi alma se ha afligido por los hijos de los hombres, pues están ciegos en su corazón y no ven claramente que han venido al mundo vacíos, pero ahora están

[18] Cf. Markschies, *ZKG* 1994, pp. 2-4 y 8-10.
[19] Cf. Whittaker, en: *Festschrift Andresen* (Gotinga 1979) pp. 455-460.

ebrios. Cuando vomiten su vino, entonces se convertirán (*EvTom* log. 28).

A diferencia de otros documentos gnósticos, aquí no se aclara si la carne del Salvador era sólo aparente (docetismo) o hubo una realidad de encarnación. Los datos de Nag Hammadi confirman la observación de Harnack: que la característica de la cristología gnóstica no es el docetismo, sino la doctrina de las dos naturalezas[20]. El acento queda aquí en el hecho de la manifestación. Algo que ha quedado consolidado dentro de nuestro mundo. Como en la gnosis valentiniana, el Salvador encuentra a los hombres ciegos y embriagados, pero espera que despierten de su alienación y reconozcan al revelador. Es decir, que se conviertan. Choca que se diga que los hombres han venido al mundo vacíos, pues, en el esquema gnóstico, la plenitud es la del ámbito divino y es en la vacuidad donde se sitúa esta creación (contraposición entre «pléroma» y «kénoma»). Era de esperar que se dijese que han venido llenos a este mundo vacío. La dificultad surge del recurso directo y genérico al mito, sin haber prestado suficiente atención al contexto inmediato. Lo que sigue indica que han de vaciarse de un vino que los tiene embriagados. Por lo tanto, el vacío original se refiere al ser ajenos a la materialidad y las pasiones de este mundo, del que, según el gnóstico, todo hombre aspira a liberarse, buscando salir del mundo vacíos. Pero la misma alienación actual impide lograrlo. Hay que vomitar el vino embriagador de las cosas mundanas para ver con claridad, cambiando la mentalidad mundana por la gnóstica.

También el *DialSalv* describe al elegido aún cargado por su existencia carnal en el mundo, pero soportándolo por el bien de otros. Para poder salvar a otros, como el Señor, al revelarles la grandeza del Revelador:

> María dijo: Dime, Señor, para qué he venido a este lugar. ¿Para sacar beneficio o para sufrir pérdida? El Señor dijo: Para que reveles la grandeza del Revelador (*DialSalv* 140,14-18).

La consideración que se hace el gnóstico misionero no es pues diversa de la de san Pablo (Flp 1,22-24).

Carne y cuerpo no son conceptos intercambiables. Aunque lo corriente es que el cuerpo quede, como la carne, en la esfera de la materialidad, hay escolásticas gnósticas que hablan tam-

[20] Cf. Pagels, en: Layton (Leiden 1980) pp. 262-264.

bién de cuerpos psíquicos y hasta de cuerpos pneumáticos o espirituales. Para los valentinianos de la escuela italiana, el cuerpo de Jesús era psíquico, mientras que era pneumático para los orientales[21]. Esta controversia entre las escuelas valentinianas sobre la naturaleza del cuerpo de Cristo (espiritual para Teodoto, psíquico para Heracleón y Tolomeo) tiene una función esencialmente eclesiológica. Las dos escuelas coinciden en que el cuerpo es la Iglesia, pero difieren respecto a quiénes la integran. Para la escuela oriental, sólo los elegidos pneumáticos. Para la occidental, la Iglesia incluye a los «elegidos» y a los «llamados»[22].

Se puede llegar así a una visión positiva o, por lo menos, a una «santa indiferencia». En lo que atañe a la carne, ni temor ni amor:

> Ni temas la carne ni la ames. Si la temes, acabará por dominarte. Si la amas, te tragará y paralizará (*EvFel* 66,4-6).

Este aforismo puede representar una regla de conducta aceptable por tradiciones espirituales muy diversas.

3. EL ALMA Y EL ESPÍRITU

El alma a sol y a sombra

El alma es algo precioso en un cuerpo despreciable:

> Nadie esconde una cosa muy valiosa en un objeto muy caro, pero a menudo se han guardado sumas muy altas en algo sin valor. Tal es el caso del alma. Es algo precioso, que ha venido a quedar en un cuerpo despreciable (*EvFel* 56,20-26).

Se ve que lo del calcetín del avaro era ya un tópico en la Antigüedad. Ateniéndonos sólo a estas líneas tendríamos claro el dualismo de cuerpo y alma.

Ésta era también la postura de Basílides, según la reseña de su doctrina que nos da san Ireneo:

> Sin embargo, la salvación corresponde sólo al alma; el cuerpo es corruptible por naturaleza (Ireneo, *AH* I 24,5).

[21] Cf. Kaestli, en: Layton (Leiden 1980) pp. 391-392.
[22] Cf. Pagels, en: Layton (Leiden 1980) pp. 277-282.

Apurando esta línea, el alma, aun la más depurada y contemplativa, no podrá realizarse plenamente hasta que se libere del cuerpo:

> Porque es imposible, hijo mío, que el alma, que ha contemplado la belleza del Bien, sea divinizada, en tanto que more en un cuerpo humano (*Corpus Hermeticum* X 6).

Sin embargo, la polaridad entre cuerpo y alma suele ceder ante una visión tripartita, en la que precisamente el alma es la que hace de medianera entre los extremos contrapuestos. El alma queda entre dos aguas. Hasta, a veces, se la coloca más bien del lado del cuerpo. Orígenes nos da este dato de la «psicología» de Heracleón. Se muestra desconcertado tanto de que se dé ese criterio como por la exégesis en que se apoya:

> No entiendo cómo, partiendo de la frase, «estaba a punto de morir» [Jn 4,47], piensa que, «se refuta la sentencia de los que suponen que el alma es inmortal» y cree que se reduce a lo mismo la afirmación de que alma y cuerpo perecen en la Gehenna. Heracleón cree que el alma no es inmortal, sino que tiene una disposición para la salvación, y sostiene que el alma es «lo corruptible que se reviste de incorruptibilidad y lo mortal que se reviste de inmortalidad, cuando su muerte sea absorbida en la victoria» [1 Cor 15,53-55] (Heracleón *Frg* 40: Orígenes, *ComJn* XIII 60)[23].

Es más representativa la posición que refleja el *ApocrSant*. Intenta colocar al alma en el fiel de la balanza, aunque sin acabar de lograrlo del todo:

> ¿Acaso pensáis que no es esta carne la que desea al alma? Pues sin el alma el cuerpo no peca. Lo mismo que el alma no se salva sin el espíritu. Pero si el alma es salvada cuando está sin mal, y también el espíritu es salvado, entonces el cuerpo llega a quedar libre de pecado. Puesto que es el espíritu quien sana al alma, mientras que es el cuerpo el que la mata. Mejor dicho, es el alma quien se mata a sí misma. Os digo de veras que no perdonará al alma el pecado por cualquier medio, ni a la carne la culpa; pues ninguno de los que han llevado la carne serán salvados. ¿O pensáis que muchos han encontrado el reino de los cielos? (*ApocrSant* 11,37-12,15).

Aunque recaiga culpabilidad sobre la carne, más que el cuerpo es el alma incorporada el sujeto responsable del pecado. El alma se mata a sí misma cuando cede al pecado del cuerpo.

[23] Traducción de Montserrat (Madrid 1983) p. 321.

La iniciativa del pecado puede venir del cuerpo, pero la responsabilidad es del alma. En cambio, la iniciativa de la salvación es del espíritu. Pero es como quien salva a uno en trance de ahogarse. Sólo consigue sacar al alma si ésta no se agarra al cuerpo.

No es sorprendente que un discurso tan duro provoque la aflicción de los discípulos. El Señor explica que les ha dicho eso para que se conozcan a sí mismos (*ApocrSant* 12,18-22). Les asegura más adelante que por la fe y el conocimiento han recibido vida y que quien recibe vida y cree en el reino no lo perderá nunca, «ni siquiera si el Padre quiere desterrarle» (14,8-19).

Son los valentinianos quienes han sistematizado de modo más coherente la posición medianera del alma. En su explicación mitológica atribuyen el origen de toda substancia material a las pasiones (tristeza, temor y angustia) que envolvieron al eón caído, Sophía (Ireneo, *AH* I 5,4). A su vez, de esa especie de pasión espiritual que había sido el deseo de reintegración en la esfera divina, la conversión, habría procedido la substancia psíquica:

> Pues según ellos había ya tres substratos: el procedente de la pasión, que era la materia; el procedente de la conversión, que era lo psíquico; y el dado a luz [por Sophía, al aparecer el Salvador con sus ángeles], que es lo espiritual. De esta manera [Sophía] se dedicó a darles forma. Pero no pudo darla a lo espiritual, puesto que le resultaba consubstancial. Se dedicó, pues, a la formación de la substancia psíquica, que había llegado a ser a partir de su conversión, al proferir las enseñanzas recibidas del Salvador. Dicen que primero formó a partir de la substancia psíquica al que es <Dios y> Padre y rey de todos, tanto de los que le son consubstanciales, es decir, de los psíquicos, a los que llaman de la derecha, como de los que proceden de la pasión y de la materia, a los que llaman de la izquierda. Porque dicen que todos los seres posteriores a él fueron por él formados, movido de manera escondida por la Madre [Sophía] (Ireneo, *AH* I 5,1).

No podemos detenernos en los detalles del mito, ni tampoco en las variantes respecto a otras reseñas de doctrinas valentinianas.

Aún son más llamativas las peculiaridades del *Tratado Tripartito*, que transfiere el mito de Sophía al Logos y cuenta a su manera la producción de los pneumáticos, psíquicos e hylicos:

> Es conveniente que expliquemos, respecto al alma del primer hombre, que viene del Logos espiritual, mientras que el Creador piensa que es suya, ya que llega desde él, como desde una boca por

> la que uno respira. El Creador también hizo bajar almas desde su substancia, ya que también él tiene un poder de procreación, porque es un ser a imagen del Padre. También los de la izquierda produjeron, como fuera, hombres de su propia naturaleza, ya que tienen la semejanza del ser (*TraTri* 105,29-106,5).

El alma divina

En cambio, otros textos gnósticos colocan al alma, sin más, del lado de lo divino. Es el caso de *Doctrina Autoritativa* (NHC VI 3): toda una exposición sobre el origen, condición y bendición definitiva del alma. No ahorra tintas negras para describir su situación de caída: es la prostituta que bebe el vino del desenfreno (23,27-24,20), que, al dejar atrás el conocimiento, cae en la bestialidad (24,20-26). Describe también sus conflictos y riesgos en la vida presente. Es el trigo, que puede ser puro o contaminado (25,12-26). El pez, que el pescador diabólico trata de pescar (29,4-30,4). El luchador, que compite en el combate de la vida (26,8-26). El enfermo, que busca la medicina de la palabra (27,25-28,22). Pero puede ser también la esposa, que, una vez instruida y despojada de lo mundano, se viste el traje de boda (31,24-32,16):

> En cambio, el alma racional, que se ha fatigado en buscar, se ha instruido sobre Dios. Se esforzó indagando, aguantando desazones corporales, cansando sus pies tras los evangelistas, aprendiendo sobre el Inescrutable. Ha encontrado su alborada. Llegó a descansar con el que está en descanso. Se reclinó en la cámara nupcial. Comió del banquete que había hambreado. Participó del alimento inmortal. Encontró lo que había buscado. Recibió descanso de sus tareas, mientras que no tiene ocaso la luz que brilla sobre ella (*DocAut* 34,32-35,18).

También el tratado *Exégesis del alma* (NHC II 6), que narra mitológicamente su caída y restauración, la coloca originariamente en la esfera divina:

> En tanto que estaba sola con el Padre, era una virgen y de forma andrógina. Pero cuando cayó a un cuerpo y vino a esta vida, entonces cayó en manos de muchos asaltantes y estos logreros se la pasaron de uno a otro (*ExegAlm* 127,22-28).

La narración recuerda muchos relatos pitagóricos y platónicos sobre el exilio y retorno del alma[24]. La *ExegAlm* presenta al alma cayendo entre rufianes, pero no deja claro lo que la llevó a

[24] Cf. W.C. Robinson, en: Robinson (Leiden 1977) p. 180.

la transgresión inicial. Hubo filósofos del platonismo medio (Filón, Numenio, Albino) o del neoplatonismo (Jámblico) que buscaron dar razón del descenso del alma en el cuerpo. Las diversas respuestas, tanto las de los gnósticos como la de Plotino, parecen reflejar una tensión entre dos visiones de la suerte del alma. Hay una convicción de que tuvo que haber una transgresión consciente. Otra, igualmente fuerte, de que, de algún modo, Dios quiso todo eso y es, por lo menos, una consecuencia inevitable de que exista un universo[25].

El *Apocalipsis de Pedro* (NHC VII 3) presenta al mundo como un ambiente hostil para las almas inmortales (los gnósticos), que externamente se asemejan a las almas mortales (los no gnósticos), pero interiormente difieren de ellos por virtud de su esencia inmortal[26]:

> Porque el mal no puede producir un fruto bueno. Pues el lugar del que cada uno de ellos es produce lo que se le asemeja. No toda alma es de la verdad ni de la inmortalidad. Cada alma de estas edades tiene la muerte asignada para ella, por ser siempre una esclava, ya que ha sido creada para sus deseos y su destrucción eterna, en la que están y de la que proceden. Tales almas aman las creaturas de la materia, que procedieron con ellas. Pero las almas inmortales no son como ésas, Pedro, aunque en tanto llegue la hora se parecerán a las mortales (*ApocPe* 75,28-30).

Desde la perspectiva de un alma inmortal y divina queda también franco el camino de su reintegración:

> Es apropiado que el alma se regenere y vuelva a ser lo que antes era. El alma se mueve entonces por su propio acuerdo. Recibe del Padre la naturaleza divina para su rejuvenecimiento, a fin de poder ser restaurada en el lugar donde originalmente había estado. Ésta es la resurrección que es desde la muerte. Éste es el rescate de la cautividad. Éste es el viaje de ascenso al cielo. Éste es el camino de ascenso al Padre (*ExegAlm* 134,6-15).

Hay que notar aquí que la regeneración incluye algo más que un reconocimiento del propio ser originario. Se habla también de un don de participación divina para el rejuvenecimiento. Una vez más, la tensión entre el determinismo físico y la conciencia de la gracia. En textos como éste el alma protagoniza el mismo papel que en muchos otros desempeña el espíritu.

[25] Cf. Dillon, en: Layton, I (Leiden 1980) pp. 357-364.
[26] Cf. Brashler, en: Robinson (Leiden 1977) p. 339.

El espíritu de luz y vida

Espíritu es un término de una inmensa carga conceptual. Vale para todo el ámbito de lo divino. Más aún que Pléroma, pues éste, en el mito valentiniano, tiene un «límite». En cambio el Espíritu constituye el Pléroma y se desborda fuera de él.

La primera sección del *Evangelio de los Egipcios* copto (NHC III 2 y IV 2) trata del origen del mundo celeste. A partir del Dios supremo, que habita en altura solitaria como el Gran Espíritu Invisible trascendente, emanan y se desenvuelven una serie de seres gloriosos. Desde la poderosa trinidad de Padre, Madre Barbelo e Hijo, a través del Pléroma de poderes celestes, hasta Seth, el gran hijo de Adamas, el padre y salvador de la raza incorruptible[27]. La divinidad primordial queda descrita en las primeras líneas del tratado (III 2: 40,12-41,7). Queda claro que el Dios trascendente es visto, en primer lugar, como espíritu. Su descripción, aunque desemboca en un lenguaje apofático, queda adornada con una serie de conceptos que encontramos reiteradamente en los textos gnósticos: perfección, altura, luz, vida, silencio, palabra, verdad, incorrupción, ajeno.

El Padre es el Espíritu. Pero también es Espíritu la Madre de los espirituales:

> El alma de Adán llegó a ser por medio de un hálito, que es un sinónimo para espíritu. El espíritu que le fue dado es su Madre. Su alma quedó substituida por un espíritu. Cuando quedó unido al espíritu, habló palabras incomprensibles para los poderes, que le envidiaron porque estaban separados de la unión espiritual (*EvFel* 70,22-29).

Aquí el espíritu es a la vez la Madre que se lo infunde y la nueva alma que recibe Adán y que substituye, de alguna manera, a la que ya tenía.

El *Apócrifo de Juan* (NHC II 1) explica la constitución de los perfectos por el descenso del Espíritu de vida:

> Y le dije al Salvador: Señor, ¿serán llevadas todas las almas salvas a la pura luz? Respondió diciéndome: Te has planteado en tu mente grandes cuestiones, porque es difícil de explicar a otros, salvo que sean de la raza inconmovible. Aquellos sobre quienes descienda el Espíritu de vida y con quienes esté poderosamente,

[27] Cf. Böhlig - Wisse, en: Robinson (Leiden 1977) p. 195.

serán salvados, llegarán a ser perfectos, dignos de ser purificados en este lugar de toda malicia y de todo compromiso con el mal (*ApocrJn* 25,16-28).

El mito se ofrece como respuesta a las grandes cuestiones. No constituye, sin embargo, una explicación fácil. Sólo sintonizan con ella los que ya pertenecen a la raza inconmovible. Estamos, pues, en pleno determinismo gnóstico. Con ello se responde implícitamente a la pregunta concreta: serán llevadas salvas a la pura luz las almas que proceden de allí. Las frases que siguen han de entenderse en consecuencia desde el mito; aunque podrían entenderse también desde una soteriología del don del Espíritu: la salvación por gracia. Volvemos a encontrarnos con la tensión entre expresiones típicamente gnósticas y otras que remiten a concepciones cristianas. Constatación que abre la puerta a una interpretación del gnosticismo como endurecimiento de criterios paulinos y joánicos. Pese a todas las apariencias, la idea de gracia –una gracia consistente en revelación y liberación– parece haber sido fundamental en el gnosticismo[28].

Es también variada la representación gnóstica de los hombres que poseen el Espíritu. Según el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino (reseñado por Hipólito), poseen todos los hombres desde Adán «espíritu» y «alma»:

> E hicieron al hombre símbolo de su unidad y de su amor, y establecieron en él sus respectivos poderes: Edén el alma y Elohim el espíritu. Y fue el hombre como un sello, como un recuerdo de amor, como un símbolo eterno del matrimonio de Edén y Elohim; y éste fue Adán (Hipólito, *Ref* V 26,8)[29].

En el sistema de Justino hay tres principios ingénitos: dos masculinos, el Bueno y el Padre (que se llama Elohim), y uno femenino, Edén, mitad doncella, mitad víbora (V 26,1-3). Los ángeles de Elohim hicieron al hombre de la zona de Edén que tenía forma humana; de la parte bestial vinieron los animales y demás seres vivos (V 26,7). Al ascender Elohim al Bueno y dejar abandonada a Edén, ella se desquita afligiendo al espíritu de Elohim que está en los hombres (V 26,14-21). Al verlo, el Padre

[28] Cf. Pétrément (París 1984) p. 299. En p. 263 señala que es con Satornil con quien aparece la imagen de la «chispa», que se encuentra *en los creyentes* y que se trata probablemente del Espíritu, de la gracia o de la vida, en sentido joánico.

[29] Cf. Montserrat, II (Madrid 1983) p. 101.

Elohim envió a Baruc, su tercer ángel, para socorro del espíritu que está en todos los hombres:

> Y ésta [Edén] otorgó un gran poder a su tercer ángel, Naas, para que castigara con toda clase de azotes al Espíritu de Elohim que está en los hombres, a fin de que, a través del espíritu, fuera castigado éste, que había abandonado a la esposa, rompiendo los pactos establecidos con ella. Al ver todo esto, el Padre Elohim envió a Baruc, su tercer ángel, para socorro del espíritu que está en todos los hombres (Hipólito, *Ref* V 26,21)[30].

La reseña de Hipólito continúa con una relectura de la historia del Paraíso. Quien da la prohibición es Baruc. Quien seduce y engaña es Naas (V 26,22-23). Baruc es quien habló a los israelitas, por medio de Moisés, para que se convirtieran al Bueno. Naas fue quien, por medio del alma edénica que moraba en Moisés, como en todos los hombres, oscureció estos mandamientos e hizo que atendieran a los suyos (V 26,24-25). Luego Baruc fue enviado a los profetas «para que, a través de ellos, el espíritu que mora en los hombres escuchara y huyera de Edén y de la creación mala, igual que huyó el Padre Elohim»; pero Naas, por medio del alma, sedujo y corrompió a los profetas (V 26,26). También sedujo a Heracles, un profeta escogido de entre los paganos (V 26,27-28). Jesús es el profeta que no se dejó seducir (V 26,29-31).

> Furioso Naas por no poder seducirlo, hizo que fuera crucificado. Él, sin embargo, abandonando el cuerpo de Edén en el leño, ascendió hacia el Bueno. Y a Edén le dijo: «Mujer, aquí tienes a tu hijo» [Jn 19,26], refiriéndose al hombre psíquico y al terreno, mientras él entregaba su espíritu en las manos del Padre y subía hacia el Bueno (Hipólito, *Ref* V 26,31-32)[31].

En definitiva, la antropología del *Baruc* se reduce a un dualismo que atribuye espíritu a todo hombre, pero deja alma y cuerpo, por ser de naturaleza edénica, como elementos de lo mundano.

Concepciones y tradiciones heterodoxas judeocristianas jugaron un papel en varias especulaciones gnósticas del s. II. La concepción del envío de Baruc del gnóstico Justino corresponde a la idea familiar en las *Pseudo-Clementinas* y los Elkhasaitas de que el Espíritu de Dios se revela a sí mismo como el verdadero

[30] Cf. Montserrat, II (Madrid 1983) p. 105.
[31] Cf. Montserrat, II (Madrid 1983) p. 109.

profeta en santos del AT como Adán, Abraham y Moisés, y, finalmente, en Jesús (y en Elkhai)[32].

El hombre de luz

Expresada con muchas variantes, vemos que está muy difundida la representación de un «Hombre» puramente divino, cuyo otro yo está encadenado en la tierra[33]:

> Has entendido rectamente, amigo. Pero ¿por qué «el que se entiende a sí mismo se concentra en sí», como dice la Palabra de Dios? Le respondí: Porque el Padre de todas las cosas, de quien nació el Hombre, está constituido de luz y vida. –Bien dices: el Dios y Padre de quien nació el Hombre es luz y vida. Si aprendes, pues, que estás hecho de luz y vida y que éstos son los elementos que te constituyen, regresarás de nuevo a la vida. –Esto es lo que dijo Poimandres (*Poim* I 21).

El hombre de luz es el foco de las antropologías gnósticas:

> Sus discípulos dijeron: Enséñanos el lugar en que estás, puesto que nos es necesario buscarlo. Él les dijo: El que tenga oídos que oiga. Hay luz dentro de un hombre de luz y él ilumina al mundo entero. Si él no ilumina, hay tiniebla (*EvTom* log. 24).

Según los log. 24 y 77, Jesús y el Reino son idénticos con la Luz, como en el mito del *Poimandres*. El Comienzo y el Reino son la Luz, de la que uno viene y que brilla dentro de un hombre como su verdadera esencia[34]. La concepción del «hombre de luz» (log. 24, 50 y 83) es decididamente gnóstica[35]. La imagen de luz que ilumina evoca una postura misionera. Se ha alegado que el gnosticismo, por su carácter exclusivo, tuvo que quedar encerrado en escuelas de eruditos[36]. Por otro lado, se dice que la gnosis se presenta en épocas de crisis de las grandes religiones y que tiene valores universales[37]. No cabe duda de que fue un movimiento que, en la vida espiritual de primeros siglos de nuestra

[32] Cf. van den Broek (Leiden 1996) pp. 139-141.

[33] Pokorny, *Numen* 1969, p. 55 opina que esta concepción corresponde al estadio inicial, en que la gnosis se difundió desde Egipto a Siria y Asia Menor. Según él, la depreciación del ser presente fue la que condujo al dualismo cósmico.

[34] Cf. Miller, *NT* 1967, pp. 56-59.

[35] Cf. Grant - Freedman (Londres 1960) pp. 68-69.

[36] Cf. Adam, en: Bianchi (Leiden 1970) p. 299.

[37] Cf. Bausani, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 252-253.

era, cautivó a mucha gente. Encontró su punto culminante en el s. II, en que fue más fuerte que nunca el intercambio de hombres e ideas en la cuenca del Mediterráneo[38]. Pero es muy probable que fracasase como movimiento cosmopolita por su mismo espiritualismo, en contraposición a la socialidad de la fe cristiana[39].

Las tres razas

Se ha podido caracterizar a la gnosis antigua como la fenomenología del dualismo platónico y como un platonismo romántico. El dualismo de la trascendencia es un dualismo imperfecto, un sentimiento más que una metafísica. Con la concepción del alma divina o del espíritu divino parece que el mundo trascendente desciende a nuestro mundo. El dualismo se hace interior al mundo. Lo que se opone a lo divino ya no es el mundo entero. Es el elemento corporal del mundo, es la materia[40]. Las mitologías gnósticas responden a intentos de resolver la tensión entre trascendencia e inmanencia de lo divino en nuestro mundo. Las cosmogonías gnósticas, pese a los papeles demiúrgicos que puedan desempeñar Sophía, el Demiurgo ignorante o los arcontes creadores, acaban por mostrarse partidarias decisivas del Dios Uno, de quien todo procede[41]. Hemos podido observar ya los intentos por quebrar el dualismo antropológico. Intento de superación que se detecta en varios sistemas y que ha recibido su forma más elaborada del valentinismo. También aquí se maneja una antropología platónica. Es la misma tricotomía de cuerpo, alma y mente o espíritu, que recoge san Pablo en 1 Tes 5,23. También para Filón de Alejandría el compuesto humano es uno porque el *noûs* engendra actividad y reina sobre lo psíquico y lo somático[42]. El Alejandrino entiende que el hombre (más exactamente el *noûs*) es inmortal sólo en la medida en que es inspirado por el *pneuma*[43]. Esta concepción del espíritu vivificante remite a una teología sapiencial judeoalejandrina, atestiguada por Sab 7,7 y 9,17. El «espíritu de vida» de Gen 2,17 ya no

[38] Cf. Unnik, *VigChr* 1961, pp. 65-66.
[39] Cf. Pokorny, en: Troger (Berlín 1973) pp. 82-84.
[40] Cf. Pétrément (París 1947) pp. 129 y 175-184.
[41] Cf. Orbe, I/1 (Roma 1958) p. 284.
[42] Cf. Martín (Buenos Aires 1986) p. 68.
[43] Cf. Sellin (Gotinga 1986) p. 105.

es idéntico con el «alma», sino con el don divino de la sabiduría. 1 Cor 15,45 y Jn 6,63 son derivaciones de esta línea[44].

Filón consideraba al hombre *methorios* o intermedio entre las máximas polaridades: noéticas (sensible-inteligible), éticas (bien-mal) y ontológicas (Creador-creación)[45]. La tricotomía valentiniana ha substantivado las polaridades y su mediación al distinguir tres clases de hombres. Según queden del lado de la *hyle, sarx* o *sôma*, los hombres son hylicos, carnales o somáticos. Del lado del *pneuma*, son pneumáticos o espirituales. En medio de ambos, expresión de la *psykhé*, los psíquicos. No se trata de una discriminación biológica o racial, sino metafísica:

> En el caso de Adán, sobre los tres elementos incorpóreos, el terreno se ha revestido de un cuarto: «las túnicas de piel» (Gen 3,21) (*ExTeod* 55,1).

Antes ha dicho Teodoto que a partir de Adán se engendran tres razas: la irracional (Caín), la razonable y justa (Abel), y la espiritual (Seth) (*ExTeod* 54,1). Ha explicado que el hombre terreno es el hecho a imagen de Dios (Gen 1,26), el psíquico a su semejanza (Gen 1,26), y el pneumático «en propiedad» (*ExTeod* 54,2). Las «túnicas de piel» (Gen 3,21), de que se reviste, tanto Adán como las tres razas que proceden de él, es la carne sensible.

Aunque el tratado *OrigMund* (NHC II 5 y XIII 2) no representa ningún sistema en particular y hay en él reminiscencias de temas «sethianos», valentinianos y maniqueos, da también muestra de la tricotomía antropológica. Aquí se distinguen tres Adanes. El primer Adán de luz es espiritual y apareció el primer día. El segundo Adán, dotado de alma, apareció el sexto día y es llamado Hermafrodita. El tercer Adán es terreno y apareció el octavo día (II 5: 117,28-36). De aquí que haya tres hombres y sus descendientes en el mundo hasta la consumación del eón: el espiritual, el vital y el material (122,6-9).

El *TraTri* (NHC I 5) ve también la humanidad dividida en tres tipos esenciales:

> La humanidad vino a ser en tres tipos esenciales: el espiritual, el psíquico y el material, conforme al triple arreglo del Logos, de quien procedieron los materiales, los psíquicos y los espirituales. Cada uno de estos tres tipos esenciales es conocido por su fruto. No

[44] Cf. Sellin (Gotinga 1986) pp. 80-88.
[45] Cf. Martín (Buenos Aires 1986) p. 137.

eran conocidos de entrada, sino sólo al venir el Salvador, que brilló sobre los santos y reveló lo que era cada uno (*TraTri* 118,14-28).

Ya hemos señalado que el Logos cumple, según este tratado, la función de Sophía en otras fuentes valentinianas. Luego (118,28-119,16) se concreta el discernimiento ético en las diferentes reacciones ante la revelación del Salvador.

Dentro de la perspectiva de la división tripartita, puede destacarse la tensión entre el intermediario y cada uno de los polos. Heracleón llama a los materiales hijos del diablo, por serle consubstanciales:

> Después de esto, afirma Heracleón: «Esto no va dirigido a los terrenos, hijos del diablo por naturaleza, sino a los psíquicos, hijos del diablo por adopción; de entre los cuales algunos, de acuerdo con su naturaleza, pueden incluso ser llamados hijos de Dios por adopción». Pues dice que «éstos han venido a ser hijos del diablo, sin que lo fueran por naturaleza, por haber amado los deseos del diablo y haberlos llevado a la práctica» (Heracleón, *Frg* 46: Orígenes, *ComJn* XX 24)[46].

Heracleón tiene una visión más pesimista de los materiales que otras fuentes valentinianas, al equiparar la materia con la substancia del diablo (*Frg* 44: Orígenes, *In Joh* XX 20). Según la reseña de Ireneo (*AH* I 5,4), la substancia material proviene de las tres pasiones de Sophía: temor, tristeza y perplejidad. De la tristeza procedieron los espíritus del mal y de ahí tiene también su origen el diablo.

Si la aproximación de los psíquicos a los materiales no puede ser sino negativa, la de los psíquicos a los espirituales es tan positiva que hasta da un sentido soteriológico a la permanencia de los espirituales en el mundo. Lo enseñaba Heracleón en su comentario a Jn 4,39:

> Heracleón dice que «de la ciudad» significa «del mundo», «Mediante la palabra de la mujer» significaría «mediante la Iglesia espiritual», y «muchos» significa que «muchos son los psíquicos», mientras que «única es, según él, la incorruptible naturaleza de la elección, uniforme y singular» (*Frg* 37: Orígenes, *ComJn* XIII 51)[47].

Está claro que la Iglesia espiritual la constituyen los pneumáticos, que ejercen una acción salvadora sobre los psíquicos,

[46] Cf. Montserrat, II (Madrid 1983) p. 326.
[47] Cf. Montserrat, II (Madrid 1983) p. 319.

con su enseñanza y ejemplo, para que no se pierdan con el mundo. El contraste entre la multitud de los psíquicos y la unidad que integran los elegidos puede remitir a la unicidad de la esencia espiritual o a otro rasgo mítico, como el de la igualación de los eones dentro del Pléroma como efecto de la emisión de Cristo y el Espíritu Santo (Ireneo, *AH* I 2,5-6).

Los basilidianos de Hipólito (*Ref* VII 25,2) atribuían la misma misión salvadora a los espirituales. Lo que se comprende mejor a la luz de una escatología que atribuye la plena salvación a los pneumáticos, una salvación inferior a los psíquicos (que la han merecido por la fe y las obras) y la simple aniquilación a los carnales. La buena conducta les es necesaria a los psíquicos, en tanto que los espirituales se salvarán por naturaleza (Ireneo, *AH* I 6,2). En el sistema de Tolomeo, el Pléroma será la cámara nupcial del Salvador y Sophía Achamot. Los espirituales se despojarán de las almas y pasarán a ser espíritus inteligibles. Así entrarán sin tropiezo en el Pléroma, emparejados con los ángeles del Salvador. El Demiurgo, así salvado, se trasladará al lugar de la Mediedad (donde estaba su madre, Sophía Achamot), donde también hallarán reposo las almas de los justos, pues nada psíquico puede entrar en el Pléroma. Cuando suceda todo esto, el fuego oculto en el mundo consumirá todo lo material, hasta que él mismo se extinga (Ireneo, *AH* I 7,1). En la casa de Dios no entrará nadie que sea impuro, ni psíquico ni carnal, sino que queda reservada para los espirituales solos (Hipólito, *Ref* V 8,44). Como precisa Teodoto, el elemento espiritual se salva por naturaleza; el psíquico, dotado de libre albedrío, tiene una aptitud para la fe y la incorruptibilidad, o bien para la incredulidad y la corrupción, según su propia elección. El material se destruye por naturaleza (*ExTeod* 56,3).

Varón y mujer

Recordemos que, en el mundo griego, *noûs* es masculino, *psykhê* femenino y *pneûma* neutro. No es sorprendente que Filón establezca, de un modo común a varias escuelas filosóficas, una jerarquía de ser. La feminidad del lado de la pasividad, corporeidad y *aisthesis*. La masculinidad del lado de la actividad, incorporeidad y *noûs*. Por lo tanto, el progreso será dejar de lado lo femenino y cambiarse del todo en masculino[48]. Los textos

[48] Cf. Meyer, *NTS* 1985, pp. 563-564.

gnósticos avanzan más en esta línea. Según el *Testimonio de la Verdad* (NHC IX 3), el Salvador nos divide por la palabra de la cruz. Divide el día de la noche, la luz de las tinieblas, lo incorruptible de lo corruptible, los varones de las hembras (40,24-29). En un trasfondo casi atávico, podría entrar en juego el viejo antagonismo del dios del Cielo con la diosa Madre Tierra. Más cerca queda una transposición de la caída de la madre Eva bíblica a la caída de la Madre Sophía. La *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII 2) explica la deficiencia de los eones por la desobediencia y necedad de Sophía, que quiso suscitar eones sin mandamiento del Padre (135,8-12). Hasta tal punto se engloba la deficiencia de la creaturalidad del lado de lo femenino que, según el *TraTri* (NHC I 3), el Logos, que aquí hace las veces de la Sophía del mito valentiniano, se volvió débil, como una naturaleza femenina que ha abandonado su virilidad (78,8-13). Conforme a la *Doctrina del Silvano* (NHC VII 4), quien echa fuera de sí la substancia de la mente, que es el pensamiento, ha cortado su parte masculina y se ha quedado sólo con su parte femenina (*Silv* 93,5-21). En el *II Tratado del Gran Seth* (NHC VII 2), Cristo, el Hijo del hombre, amonesta a no hacerse hembra, haciendo nacer al mal y sus hermanos: envidia, división, ira y rabia, temor, un corazón dividido y vacío, deseo inexistente (*2TratGrSeth* 65,24-30). No va desparejo el *DialSalv* (NHC III 5), donde Mateo recuerda dos mandatos del Señor: orad en el lugar en que no hay mujer y destruid las obras de la feminidad (144,14-20).

La identificación de lo celeste y de lo masculino, aunque se inserta en la línea de superioridad de lo masculino sobre lo femenino afirmada por Platón (*Timeo* 42a), juega un papel esencial en el gnosticismo[49]:

> Simón Pedro les dijo: Que María salga de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida. Jesús dijo: Mirad, ya la impulsaré para que se haga varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu viviente semejante a vosotros los varones, porque cualquier mujer que se haga varón entrará en el Reino de Dios (*EvTom* log. 114).

La depreciación del principio sexual femenino es particularmente gnóstica y, por ello, no es suficiente la atribución del *EvTom* log. 114 a un medio encratita judeocristiano[50].

[49] Cf. Bianchi, en: Bianchi (Leiden 1970) p. 13.
[50] Cf. Contra la opinión de Schoeps, en: Bianchi (Leiden 1970) p. 528.

Es posible que lo reprendido en el log. 114 sea una misoginia de Pedro, como la denunciada en *EvMar* (BG 8502/1, 18,9-15) y en *Pistis Sophía* (BG II 72), aunque el Jesús que responde participa básicamente de la misma concepción. Lo que nos parece un tanto forzado es entender que en ese Pedro se quiere rechazar a un cristianismo occidental, o determinado por Roma, que devaluaba a la mujer y que había fijado esto en la exigencia del celibato[51]. Sí podemos reconocer que la cuestión sobre la función pública de la mujer fue muy controvertida, tanto en los círculos eclesiásticos como entre los gnósticos. El objetivo del antifeminismo de muchos textos gnósticos no es la mujer, sino el poder de la sexualidad[52]. Sin embargo, hay afirmaciones muy tajantes de que la feminidad no corresponde al orden primordial (*1ApocSant* 24,26-29) y de la esperanza escatológica de que lo perecedero desemboque en lo imperecedero y lo femenino en lo masculino (41,15-19). El *EvFel* explica que la separación de la mujer respecto al hombre llegó a ser el comienzo de la muerte. Por eso, Cristo vino a reparar la separación y a unir de nuevo a los dos (70,9-15). Lo mismo que, según el dicho del *Evangelio de los Egipcios* citado por Clemente Alejandrino (*Strom* III 13, 92,2)[53], Jesús ha venido a disolver las obras de la feminidad. La idea básica es que la unidad es lo primero (*Eugnostos*: NHC III 3: 78,15-17). Las mujeres no quedan, en absoluto, excluidas de esta reintegración. Aun siendo débiles, pueden llegar a ser discípulos (*1ApocSant* 38,21-22).

Se ha argüido que el *EvTom* log. 114 habla de un ritual de iniciación, requerido para mujeres, para que puedan ser restauradas en la unidad perdida por Adán en Gen 2: de mujer a varón y, por último, a «espíritu viviente». Es el proceso de Gen 2,7 a la inversa. En cambio, a los discípulos masculinos sólo les faltaría un peldaño. El Adán preparadisíaco, como tal, es un «espíritu vivo», que encierra en sí varón y mujer, que ya no son entidades separadas ni pareja opuesta. En el *EvTom* log. 61, Jesús estaría iniciando a Salomé; en el log. 114 se lo está prometiendo a María[54]. Pero no vemos fundada la interpretación de que el log. 114

[51] Contra la opinión de Rengstorf, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 572-574.

[52] Cf. Pagels (Londres 1980) pp. 59-69.

[53] Hornschuh, *VigChr* 1964, pp. 6-13 lo atribuye a un círculo más antiguo de encratitas egipcios, que no podemos conectar con ninguna de las sectas conocidas.

[54] Cf. Buckley, *NT* 1985, pp. 245-272.

revele que los varones, idealmente, ya son «uno», en tanto que las mujeres son «dos»: su salvación sería más complicada que la del varón[55]. La amonestación a hacerse uno aparece dirigida frecuentemente a discípulos masculinos. Tampoco encaja, con todos los textos que lo mencionan, la idea de que el sacramento de la «cámara nupcial» quedase reservado a la iniciación de mujeres.

La reintegración en la unidad

La dualidad de hombre y mujer no es sino una más, aunque acaso la más significativa, de las muchas que se dan en el ámbito de esta creación:

> Jesús vio a unos pequeños que mamaban. Dijo a sus discípulos: Estos pequeños que maman son semejantes a los que entran en el Reino. Le dijeron: Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino? Jesús les dijo: Cuando hagáis de dos uno y hagáis lo interior como lo exterior y lo exterior como lo interior y lo de arriba como lo de abajo; de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo: a fin de que lo masculino no sea masculino, ni lo femenino sea femenino. Cuando hagáis ojos en lugar de un ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie, una imagen en lugar de una imagen, entonces entraréis [en el Reino] (*EvTom* log. 22).

El log. 22 sigue en línea con la primera parte del log. 21: la parábola de los niños en campo ajeno. Queda explicada la semejanza de los gnósticos con los pequeñuelos, en cuanto que éstos son símbolo de reducción a unidad de toda dualidad, particularmente la sexual. El tema de la tradición sinóptica de llegar a ser como un niño para entrar en el Reino (Mc 10,13-15/Mt 19,13-14 y Mt 18,3/Lc 18,15-17) queda yuxtapuesto en el *EvTom* con el mandamiento de llegar a ser uno. Lema que figura prominentemente en el *EvTom* (log. 22, 48, 61, 106). El *EvVer* dice que es dentro de la unidad donde cada uno se alcanzará a sí mismo. Con el conocimiento, se purificará de la multiplicidad a la unidad, consumiendo lo material dentro de sí (25,4-19). En el *EvFel* el Señor dice que ha venido a hacer lo de abajo como lo de arriba, lo de fuera como lo de dentro. Ha venido a unirlos (67,30-35). El *TraTri* comenta que, cuando confesamos el Reino que está en Cristo, escapamos de la entera multiplicidad de formas y de

[55] Contra la interpretación de Buckley, *NT* 1985, pp. 267-272.

la desigualdad y cambio. El fin recibirá una existencia unitaria como el comienzo, donde no hay varón ni mujer, esclavo ni libre, ni circuncisión ni incircuncisión, ni ángel ni hombre, sino que Cristo es todo en todos (132,16-28). Este texto trasluce la paráfrasis de Gal 3,28 y la reminiscencia de 1 Cor 15,28.

Puede que la doctrina del *EvTom* esté influida por ideas judías sobre el Adán originariamente «uno», que se encuentran en Filón; ya que algunos pasajes talmúdicos, según los cuales Adán era originalmente andrógino, son relativamente tardíos y no se encuentra la idea de que la división de Adán fuera la causa de su caída[56]. En cambio para Filón el Adán original no sólo carece de pecado, sino de sexualidad. Hacerse uno significa, pues, llegar a ser como Adán antes de que fuese dividido en varón y mujer. Entrar en el Reino, según el log. 22, no es la consecuencia de la aceptación como niño de un don, sino del retorno espiritual al estado primordial, en que uno puede conseguir de nuevo la inocencia asexual de Adán[57]. El log. 22 trata, más bien, de la mutua eliminación de características sexuales que de una manifestación hermafrodita de rasgos sexuales completos. El *EvTom* proclama que la persona propiamente espiritual es la que trasciende la sexualidad y renuncia a la vida esclavizante y las categorías divisoras de la sexualidad, como parte de la renuncia al mundo de tiniebla[58]. Si buscamos el hilo conector entre el log. 22 y el 114, en lugar de atribuir este último a un añadido ajeno a la colección, parece que el log. 22 no queda demasiado lejos de la enseñanza paulina sobre la unidad de la nueva criatura cristiana (Gal 3,28) y el 114 de la de 1 Cor 15, 45-49.

SUMARIO

Los gnósticos concentran su consideración en el hombre. Punto de partida de la antropología gnóstica es la conciencia de alienación (*EvFel* 85,24). El hombre se siente esclavizado por la ignorancia y el error (*EvFel* 84,2-13). Desde aquí el gnóstico descubre dentro de sí lo bueno y lo divino, como algo nuevo, desconocido, ajeno al mundo. Identifica con la mente el yo esencial. Así se reconoce como divino, como un modo de ser de Dios. Re-

[56] Cf. Klijn, *JBL* 1962, pp. 275-278.
[57] Cf. Kee, *JBL* 1963, pp. 308 y 312.
[58] Cf. Meyer, *NTS* 1985, p. 561.

suelve de esta manera la tensión dualista entre materia y espíritu, lo mortal y lo inmortal (*Poim* I 15). El Intelecto es el Padre universal.

El cuerpo no es sino un vestido del alma. El hombre interior ha de desnudarse de la carne (*EvFel* 56,26-57,1; *DialSalv* 143,11-23). Desnudez escatológica que puede anticiparse éticamente en esta vida (*EvTom* log. 21 y 37). Al contrario, apegarse a lo carnal conduce a la corrupción del alma (*TomAtl* 143,8-15). Aunque llevar la carne no sea del todo un obstáculo para la visión (*DialSalv* 132,12-19) y mientras se está en ella es el tiempo de la revelación: si se cambia la mentalidad mundana por la gnóstica (*EvTom* Log. 28). Hasta se la aguanta para poder ser revelador (*DialSalv* 140,14-18), sin temerla ni amarla (*EvFe* 66,4-6), desde la clave del contraste radical carne/cuerpo y espíritu (*EvTom* log. 29), del que da razón el mito (Hipólito VI 37,8).

Si bien carne y cuerpo son conceptos distintos, ya que se habla también de cuerpos psíquicos y de cuerpos espirituales. El vestido es también figura del cuerpo (*Allog* 58,26-59,3). En cuanto que es material, el cuerpo es corrupto, perecedero, bestial (*TomAtl* 138,39-139,12). Materia, cuerpo y lujuria van conectados (*DocAut* 23,12-22) en el dominio de la tiniebla y de la muerte (*Poim* I 19), de lo disoluble y mortal (*CH* XIII 14). Lo material es el ámbito de los poderes diabólicos (Hipólito VI 34,4-6). No saber cómo llegó a ser el cuerpo lleva a perecer con él (*DialSalv* 138,8-24). El cuerpo y el mundo son cadáveres (*EvTom* log. 56 y 80).

El alma, en cambio, es algo precioso en un cuerpo despreciable (*EvFel* 56,20-26). La salvación afecta únicamente al alma (Ireneo I 24,5), que ha de liberarse del cuerpo (*CH* X 6). Pero la polaridad cuerpo/alma ha dejado sitio, en sistemas gnósticos, a una visión tripartita en que el alma es medianera entre materia y espíritu. A veces se la coloca más bien del lado del cuerpo (Heracleón *Frg* 40). El alma es sujeto responsable, más que el cuerpo (*ApocrSant* 11,37-12,15). Los valentinianos han sido los más coherentes sobre la posición medianera del alma (Ireneo I 4,2; 5,1.4; *TraTri* 105,29-106,5). Otros colocan al alma más del lado de lo divino (*DocAut* 34,32-35,18; *ExegAlm* 127,22-28). Hay en la Antigüedad una tensión entre dos visiones de la suerte del alma, pues otras veces se distingue entre las almas mortales y las de esencia inmortal (*ApocPe* 75,28-30). El alma inmortal y divina puede contar con su reintegración a su lugar de origen (*ExegAlm* 134,6-15). Con todo, aun en estos textos en que el alma se iden-

tifica al espíritu, hay una tensión entre determinismo físico y conciencia de la gracia.

Espíritu vale para todo el ámbito de lo divino. Lo es la divinidad primordial (*EvEg* 40,12-41,7). El Padre es el Espíritu, pero también es Espíritu la Madre de los espirituales o la nueva alma que infunde (*EvFel* 70,22-29). El Salvador es hijo del Espíritu Santo (*ApocrSant* 6,14-20). El descenso del Espíritu constituye a los perfectos (*ApocrSant* 25,16-28). Algunos gnósticos piensan que tienen capacidad para serlo todos los hombres (Hipólito V 26,8). El *LibBar* desarrolla todo su mito sobre la unión y separación del espíritu del Elohim celeste y el alma de la Edén terrena (Hipólito *Ref* V 26): aquí alma y cuerpo, por ser de naturaleza edénica, corresponden a lo terreno. En conjunto, el hombre espiritual puede verse como el otro yo de un Hombre puramente divino (*Poim* I 21). Es como tal un hombre de luz en un mundo de tinieblas (*EvTom* log. 24).

El dualismo gnóstico de la trascendencia se hace interior al mundo. Lo mismo que en Filón, el hombre puede ser visto como intermediario de las máximas polaridades. Muchos gnósticos, como los valentinianos, distinguen tres clases de hombres. Más allá de su revestimiento carnal, los hombres son carnales, psíquicos o pneumáticos (*ExTeod* 55,1). La revelación gnóstica ha puesto de manifiesto cada uno de estos tres tipos (*TraTri* 118,14-28). Los materiales están por naturaleza del lado del diablo; los psíquicos pueden estarlo por opción (Heracleón, *Frg* 46), pero también pueden ser atraídos hacia lo espiritual (Heracleón, *Frg* 37; Hipólito *Ref* VII 25,2). El destino escatológico es también tripartito (Ireneo, *AH* I 6,2; 7,1; Hipólito, *Ref* V 8,44; *ExTeod* 56,3).

La dualidad sexual constituye un problema básico. La depreciación de lo femenino es un tópico antiguo. Los gnósticos suelen englobar la deficiencia de la creaturalidad del lado de lo femenino. Correlativamente se da una tendencia a identificar lo celeste con lo masculino. La devaluación de lo femenino se trasluce en *EvTom* log. 114. La idea básica no es, sin embargo, el «machismo», sino la añoranza de una unidad primordial quebrada por la dualidad sexual. Las mujeres pueden llegar a ser discípulos del Salvador y hasta tipos de perfecto. Si, según *EvTom* log. 114, parece que María debe hacerse primero hombre para llegar a ser espíritu vivo, el log. 22 amonesta a todos a una unidad que trasciende la multiplicidad, en particular la dualidad sexual.

El gnosticismo está en el surco de tradiciones especulativas judías, desarrolladas sobre exégesis del Gen, pero puede quedar aún más cerca de tradiciones neotestamentarias. El log. 22 tiene algo de paráfrasis de Gal 3,28 y el 114 de reminiscencia de 1 Cor 15,45-49.

Capítulo V
¿DE DÓNDE VENIMOS Y ADÓNDE VAMOS? TEOLOGÍAS GNÓSTICAS

ESTUDIOS

F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*. Plenitudo Temporis, 5 (Salamanca 1998); K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*. WUNT 16 (Tubinga 1974); U. Bianchi, «Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique?», *VigChr* 21 (1967) 141-149; E.C. Blackmann, *Marcion and his Influence* (Londres 1948); A. Böhlig, «Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus (Nag Hammadi C I 5)», en: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für C. Andresen* (Gotinga 1979) 49-67; «Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II. *Sethian Gnosticism*. StHR 41/2 (Leiden 1981) 617-634; J. Daniélou, *Méssage évangélique et culture hellénistique aux II^e. et III^e. siècles* (Tournai 1961); W. Foerster, «Das System des Basilides», *NTS* 9 (1962/63) 233-255; J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. WUNT 36 (Tubinga 1985); J.-C. Frédouille, «Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païennes», *REA* 26 (1980) 207-213; F. García Bazán, *Plotino y la Gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo* (Buenos Aires 1981); R.A. Greer, «The Dog and the Mushrooms. Irenaeus' view of the Valentinian assessed», en: Layton (Leiden 1980) 146-171; K. Greschat, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*. SpVigChr 48 (Leiden 2000); Ch.E. Hill, «Cerinthus, Gnostic or Chiliast?», *JECS* 8 (2000) 135-172; H. Jonas, «Delimitation of the Gnostic Phaenomenon - Typological and Historical», en: Bianchi (Leiden 1970) 90-104; M. Jufresa, «Basilides, a Path to Plotinus», *VigChr* 35 (1981) 1-15; A.F.J. Klijn - G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*. SpNT 36 (Leiden 1973); B. Layton, *The Gnostic Scriptures*. A new translation with annotations and introduction (Londres 1987); W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie*

zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. WUNT 83 (Tubinga 1996); J.F. McCue, «Ortodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians», *VigChr* 33 (1979) 118-130; L.H. Martin, «The Anti-Philosophical Polemic and Gnostic Soteriology in "The Treatise on the Resurrection"» (CG I 3), *Numen* 20 (1973) 20-37; J. Ménard, «Les élucubrations de l'Evangelium Veritatis sur le "Nom"»: *StMR* 5 (1962) 185-214; «La "connaissance" dans l'Évangile de Vérité»: *RevSR* 41 (1967) 1-28; J. Montserrat Torrens, *Los gnósticos*, II (Madrid 1983); D.J. O'Meara, «Gnosticism and the Making of the World in Plotinus», en: Layton (Leiden 1980) 365-378; A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Estudios Valentinianos I/1. AnGreg 99 (Roma 1958); *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. I. BAC 381 (Madrid 1976); *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma-Salamanca 1988); «Dios ¿es "ab aeterno Padre?"», en: *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (Madrid-Roma 1994) 3-18; «Apuntes de eclesiología», en: *Estudios* (Madrid-Roma 1994) 167-185; D.M. Parrot, «Eugnostos the Blessed and The Sophia of Jesus Christ», en: Robinson (Leiden 1977) 206-228; J.M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977); «The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus», en: G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20-25, 1973* (Estocolmo 1977) 132-142; «Sethians and Johannine Thought. The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John», en: Layton (Leiden 1981) 643-662; F. Sagnard (ed.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III*. SC 34 (París 1952); W.R. Schoedel, «Gnostic Monism in the Gospel of Truth», en: Layton (Leiden 1980) 379-390; M. Scopello, «The Apocalypse of Zostrianos (Nag Hammadi VIII.1) and the Book of the Secrets of Enoch», *VigChr* 34 (1981) 376-385; J.H. Sieber, «The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and related Tractates», en: Layton (Leiden 1981) 788-795, «NHC VIII 1: Zostrianos. Introduction», en: J.H. Sieber (ed.), *Nag Hammadi Codex VIII*. NHSt 31 (Leiden 1991) 7-29; G.C. Stead, «In Search of Valentinus», en: Layton (Leiden 1980) 75-95; E. Thomassen, «The Structure of the Trascendent World in The Tripartite Tractate (NHC I 5)», *VigChr* 34 (1980) 358-375; J.D. Turner, «Trimorphic Protennoia (XIII 1)», en: Robinson (Leiden 1977) 461-470; «The Gnostic Threefold Path to Enlightenment», *NT* 22 (1980) 324-351; W.C. van Unnik, «Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis», *VigChr* 15 (1961) 65-82; R.McL. Wilson, «Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls», *ZRGG* 9 (1956) 21-30; F. Wisse, «The Apocryphon of John (II,1; III,1; IV,1 and BG 8502, 2), en: Robinson (Leiden 1977) 98-116.

Aunque hemos visto que las cuestiones fundamentales del gnosticismo se plantean sobre la existencia humana, algunos piensan que lo decisivo en la gnosis de la Antigüedad era la cuestión de Dios. Se ve como determinante de los sistemas gnósticos

la idea de que el sumo y propio Dios es desconocido e incognoscible. Unida con ésta, la concepción de que este mundo tiene su origen de otra parte, de otro «Dios». Se considera que esta escisión en el concepto de Dios es característica del gnosticismo en todas sus modulaciones, frecuentemente contradictorias[1].

1. EL DIOS UNO

Es cierto que sistemas gnósticos muy diversos muestran este desdoble de la divinidad, pero tal dualismo no es un dato primordial. Deriva de la incapacidad de encuadrar la realidad, múltiple y deficiente, en la unidad y bondad del ser a que se aspira. Esta duplicidad en la consideración de lo divino es un recurso para explicarse el paso de la unidad de la multiplicidad. El valentinismo y formas similares del gnosticismo son fundamentalmente monísticos[2].

El Dios desconocido

Todos los grandes gnósticos, los herejes sintetizados por la escritores eclesiásticos en la tríada Valentín, Marción y Cerinto, fueron decididos partidarios del Dios único, de quien todo provino según su voluntad[3]. Un Dios trascendente, desconocido hasta que se ha dado a conocer por revelación:

> Quiero que sepas que todos los hombres nacidos desde la fundación del mundo hasta ahora son polvo. Al indagar sobre Dios, quién es y a qué se asemeja, no lo han encontrado. Los más sabios de entre ellos han especulado sobre la verdad a partir del orden del mundo, pero la especulación no ha alcanzado la verdad. Pues todos los filósofos hablan de ese orden según tres opiniones distintas, así que no concuerdan. Unos dicen que el mundo se dirige de por sí. Otros, que lo dirige la providencia. Otros dicen que el destino. Pero no es ninguno de estos factores. No es verdadera ninguna de estas opiniones que he descrito (*Eugnostos*: NHC III 3: 70,2-71,1).

La gnosis no es conocimiento filosófico (racional, natural); es conocimiento revelado, un asunto de fe y no de búsqueda racional. La filosofía es una «religión» en que lo sagrado queda

[1] Cf. van Unnik: *VigChr* 1961, pp. 70-72.
[2] Cf. Schoedel, en: Layton (Leiden 1980) pp. 389-390.
[3] Cf. Orbe, I/1 (Roma 1958) p. 284.

manifiesto de un modo inmanente en el cosmos[4]. Para el gnosticismo, el filósofo y la filosofía son paradigmáticos de la existencia en este mundo. Por eso no son los cristianos eclesiásticos, sino los gnósticos, los que muestran una actitud de principio más radicalmente hostil a la filosofía[5]. Con una mirada a la paja en el ojo ajeno, *Eugn* ve la prueba de la falsedad de la solución filosófica en la diversidad de opinión de los filósofos sobre la relación entre el orden cósmico y la divinidad. No puede admitir una divinización del cosmos. Tampoco que un Dios totalmente ajeno a este mundo pueda tener un cuidado providente de él. Como teólogo no puede aceptar el recurso a una fuerza ciega e impersonal. Amonesta a liberarse de esas tres opiniones –panteísmo, providencia, destino– para llegar, por otro medio, a confesar al Dios de verdad: el Inefable, el desconocido por toda creatura desde la fundación del mundo. Sólo él se conocía a sí mismo (*Eugn* 71,5-18). Ahora ya puede conocerle cualquiera a quien quiera revelarse por medio del Salvador, que viene de la Primera Luz (*SophiaJC* 94,9-14).

El gnosticismo no sólo descarta que la filosofía haya sido una «praeparatio evangelica». Las religiones tradicionales no salen mejor libradas. *Zostrianos* (NHC VIII 1) se ha planteado las grandes cuestiones sobre la existencia:

> Estaba ponderando estas cuestiones para entenderlas. Las presentaba diariamente al Dios de mis padres, conforme a la costumbre de mi gente. Por mis antepasados, que buscaron encontrar, me mantuve en la alabanza de todo aquello. En cuanto a mí, no cesé de buscar un lugar de reposo digno de mi espíritu, como cuando no estaba todavía ligado al mundo perceptible. Pero al sentirme profundamente turbado y abrumado por el desánimo, que me presionaba, quise hacer algo y librarme de las bestias del desierto mediante una muerte violenta.
>
> Entonces se me presentó el mensajero del conocimiento de la Luz eterna y me dijo: «Zostrianos, ¿por qué te has vuelto loco como un ignorante de las grandezas eternas que están por encima? (*Zos*: NHC VIII 1: 3,14-4,1).

El texto refleja la experiencia del que, sintiendo la inquietud de los grandes interrogantes, trató primero de encontrarles respuesta en el cuadro de una religión tradicional. Un callejón sin

[4] Cf. Martin, *Numen* 1973, pp. 28-30 y 35.
[5] Cf. Frédouille, *REA* 1980, pp. 210-211.

salida, que le dejó, en su desesperación, al borde del suicidio. Sólo que, entonces, le sale al paso el mediador de la revelación. El autor reconstruye así un paradigma de la insatisfacción con que el convertido a la gnosis miraba su vida religiosa anterior. No resulta desacertado el detectar, tras los textos más directamente polémicos contra el cristianismo eclesiástico o el judaísmo, a gnósticos que habían sido antes católicos o judíos.

El Primer Principio

Es descrito como el Primer-Existente Ingénito (*Eugn* 75,9), el Existente (*DocSilv* 101,24). De él dice el Salvador: El que Es es inefable (*SophíaJC* 94,4-5). El que Es eternamente (*DialSalv* 137,10). Nada existía excepto El que Es. Es innominable e inefable (*1ApocSant* 24,20-21). Se le alaba proclamándole El que Es, el Eón de los Eones, el Ingénito (*Allog* 54,32-33)[6]. Es el que Es desde el comienzo (*Marsanes*: NHC X 1: 13,18). El que existe desde el comienzo (*ApocrJn* 19,32). El que verdaderamente existe (*Melquisedec*: NHC IX 1: 6,11). El que existe desde el comienzo, al que pertenecen los que verdaderamente existen (*Mars* 7,3-6). También se le llama El Exaltado (*TraTri* 106,12). Es una bienaventuranza que a uno se le conceda el contemplarlo (*Paráfrasis de Shem*: NHC VII 1: 37,10-12). No hay que temer a nadie, excepto sólo a Dios, al Exaltado (*DocSilv* 88,9-11).

> Porque el Perfecto es mayestático. Es una grandeza pura e inmensurable. Es un Eón que da eones. Vida que da vida, un Bendito que da bendición, Conocimiento que da conocimiento, Bondad que da bondad, Misericordia que da misericordia y redención, Gracia que da gracia (*ApocrJn*: NHC I 5: 4,1-8).

Se habla también de El que no tiene límite (*OrigMund* 98,12). El Salvador dice a sus discípulos que puede contarles todo por provenir del que no tiene límite (*SophiaJC* 96,18-21). Es el Viviente (*EvTom* log. 111). Es el Gran Poder, que hace llegar a ser al hombre que lo conoce (*ConcGrPod*: 40,26-27). El Silencioso, que no era conocido (*Mars* 4,21-22). El Desconocido, que se revela (*Allog* 59,28-29). El Increado, que proyectó Palabra y Vida (*Exposición Valentiniana* 29,29-30). El Ingénito, que no se toca con nada ni está junto a nada al modo de las cosas limitadas

[6] También el Hijo de Dios es descrito, en *Trimórfica Protennoia* (NHC XIII 1: 38,24-36), como El que Es y el Eón de los Eones.

(*TraTri* 54,24-27). Ingénito que tiene conocimiento previo de todo (*Eugn* 73,15-16). Llega a decirse de este Ingénito, apurando la teología negativa, que no tiene ser (*Mars* 6,3-4). El Ingénito superior a los ingénitos (*Allog* 54,34).

> Y cuando pregunté para conocerlo, me dijo: «La Mónada es una monarquía que no tiene nada por encima de ella. Él es quien existe como Dios y Padre de todo, el Invisible, que está por encima de todo, el que es imperecederidad. Quien existe como pura luz que ningún ojo puede soportar (*ApocrJn*: NHC I 2: 2,25-32).

El realmente preexistente es un no-ser, una pura Mónada (*Las tres estelas de Seth*: NHC VII 5: 121,25-34), la Mente perfecta (*ApocrJn* 8,29), completa en sí misma (*SophiaJC* 104,8), Mente que no tiene comienzo (*Discurso de la Octava y la Novena* 58,12-15), Mente perfecta de Luz (*Zos* 29,18-19), Mente perfecta de la Verdad (*Zos* 30,8-9), grande, perfecta, varón (*Zos* 129,5-6). Es la Primera Mente (*El Pensamiento de Norea*: NHC IX 2: 28,4); aunque también el Dios que procede, el Hijo, puede ser llamado la Mente del Todo, al proceder de la Raíz del Todo (*ExpVal* 22,30-33). Como alternativo de Mente, aparece también el concepto de Espíritu Viviente (*TraTri* 105,23).

Se presenta como el Espíritu intelectual lleno de radiante luz (*ApocPe* 83,8-10):

> Él es el Espíritu invisible. No es propio pensar sobre él como un dios o algo semejante. Puesto que es más que un dios. Puesto que no hay nadie sobre él, ni hay nadie que lo señoree. No existe en nada inferior, puesto que todo existe en él (*ApocrJn*: NHC I 2: 2,33-3,2).

En esta obra se le denomina también Espíritu virginal, que es perfecto (5,2-3), Espíritu virginal invisible (5,13; 6,19), rodeado de pura luz (5,11-12). Es el Espíritu invisible sin límites (*Allog* 49,9-10), de cuyo Primer Pensamiento es el Triple Poder (64,34-36), que contiene todo en sí mismo: Vida Eterna, Espíritu Invisible y Triplemente Poderoso, que está en todo lo que existe y lo envuelve todo, siendo superior a todo (66,29-38). El Espíritu invisible es una fuente de todos los que se allegan por el conocimiento, al ser semejanzas suyas (*Zos* 17,12-15). Al ver al Espíritu, uno se vuelve espíritu (*EvFel* 61,29-30). Es el Espíritu Santo, mediante el que somos engendrados de nuevo (*EvFel* 69,4-5). El alma de Adán vino a ser por un hálito, que es sinónimo del Espíritu (*EvFel* 70,22-24). En *NatArc*, Eleleth, el Gran Ángel, se pre-

senta como uno de los cuatro dadores de luz, que están en la presencia del Gran Espíritu Invisible (93,18-22). Los poderes rinden alabanza al Gran Espíritu Invisible, innominable, virginal e inapelable (*EvEg* 44,10-12). Del Espíritu se puede decir tanto que es el Ingénito que no tiene ser (*Mars* 6,3-5), como que es el que existe y tiene el poder de engendrar (*SophiaJC* 96,21-23). La *ParShem* trata también del Espíritu Ingénito (1,3).

Antes de todo la entera grandeza de la paternidad del Espíritu estaba en descanso (*2TratGrSeth* 54,14-16).

El Padre

Para los valentinianos, Dios «ab aeterno» era sólo Dios; no era Padre ni concebía un Logos del que fuera Padre. Hacen del Intelecto, el Unigénito concebido en el seno de Dios, el Padre y principio de todas las cosas[7]. Sin embargo, siguiendo en esto la tradición neotestamentaria, quizás el título más frecuente del Dios trascendente en diversos textos sea el de Padre. Por eso, nos limitamos a recordar que el *TraTri* comienza tratando del Padre, que es la raíz de todo, de quien hemos recibido gracia para decir de él que existía antes de que cualquier otro distinto de él llegase a ser (51,1-8):

> El Padre es una unidad, como un número, porque es el primero y es lo que él solo es. Sin embargo, no es como un individuo solitario. De otro modo, ¿cómo podría ser un padre? Pues donde quiera que hay un «padre», se sigue que hay un «hijo». Pero el único que solo es el Padre es como una raíz con tronco, ramas y fruto. Se dice de él que es el Padre en sentido propio, puesto que es inimitable e inmutable, porque es el solo Señor y es un Dios porque ninguno es un dios para él y nadie es padre para él. Porque es ingénito y no hay nadie que lo haya engendrado, ni nadie que lo haya creado.
>
> Porque quienquiera que sea padre de alguien o creador de alguien, también él tiene un padre y creador. Le es, ciertamente, posible ser el padre y el creador de alguien que llegó a ser de él o a quien él creó. Con todo, no es un padre en sentido propio ni tampoco un dios, porque hay alguien que lo engendró y que lo creó. En sentido propio, pues, el solo Padre y Dios es aquel a quien ningún otro engendró. En lo que atañe al universo, es él quien lo engendró y lo creó (*TraTri*: NHC I 5: 51,8-52,6).

[7] Cf. Orbe (Madrid-Roma 1994) p. 18.

Como hemos podido ver en la anterior enumeración de atributos divinos, los textos gnósticos recurren con frecuencia, para describir la divinidad, a conceptos abstractos griegos de perfección, que excluyen todo antropomorfismo. Bajo esta perspectiva, resulta particularmente significativa la descripción de *ApocrJn* (2,25-9,28). Decir que Dios no es ni siquiera inefable puede ser un rasgo específicamente gnóstico para diferenciar su Ser Supremo del de la Biblia. Nos hemos encontrado también a veces con el concepto del «no-ser» de Dios. Podemos interpretarlo a la luz de esa tradición platónica y pitagórica que culmina en la afirmación de Plotino y Porfirio de que el Uno es «no-Ser más allá del ser». Está claro que «ser» significa aquí «ser finito»[8]. Pero, aunque luego se afanen por combatir equívocos, el dinamismo del lenguaje y las exigencias de la comunicación fuerzan a los gnósticos a recurrir a nombres tan tradicionales como «dios» y tan antropomórficos como el de «padre». Lo llamativo es que las obras gnósticas prefieren «Padre» a «Dios». Acaso sea un indicio de derivación cristiana. Puede deberse también al interés por subrayar mejor la filiación divina del Hombre perfecto[9]. Las frases, antes citadas, del *TraTri* no sólo encabezan una larga descripción del Padre trascendente; se esfuerzan en sublimar esa paternidad respecto a la que se da en nuestro orden natural. También se cuida el autor en restringir la paternidad y acción demiúrgica que corresponde al Dios creador.

Sin embargo, la especulación gnóstica incurre a menudo en equívocos y ambigüedades. Los mismos atributos que parecían reservados para el Ser Supremo los podemos encontrar, y a veces en el mismo documento, para designar a seres, más o menos trascendentes, que de él proceden. Así el *EvEg* empieza mencionando al Gran Espíritu Invisible, el Padre, cuyo nombre no puede ser pronunciado (le llama, entre otros epítetos, Padre del silencio y Padre improclamable), para mencionar a continuación los tres poderes que proceden del Padre incorruptible, que proceden del silencio del Padre desconocido: el Padre, la Madre y el Hijo (40,12-41,12). Si las elucubraciones gnósticas de contenido más teológico fueran intentos prematuros y abortados de dar razón del misterio trinitario, podríamos comprender muchas contradicciones. También la reflexión trinitaria de los teólogos eclesiás-

[8] Cf. Jufresa, *VigChr* 1981, pp. 3-4.
[9] Cf. Ménard, *RevSR* 1967, p. 14.

ticos de los ss. II y III navega entre los escollos del monarquianismo (el sabeliano o el dinamístico) y el subordinacionismo.

> El modo apropiado de llamar al Señor del Universo no es «Padre», sino «Primer Padre». Puesto que el Padre es la fuente de lo que es revelado. Puesto que es el Primer Padre, sin principio, y se contiene a sí mismo dentro de sí como con un espejo. Fue revelado en su semejanza como Auto-Padre, esto es, Auto-Engendrador, y como Confrontador, ya que confrontó al Primer-Existente Ingénito. En verdad es de igual edad el que está delante en su presencia, pero no le es igual en poder (*Eugn*: NHC III 3: 74,20-75,12).

Tenemos aquí un intento de expresión de la consubstancialidad de los dos primeros principios. Por un lado, el Primer-Existente Ingénito, que es el Primer-Padre, sin principio. Se refleja en sí mismo, como en un espejo[10], desde siempre, y se revela, en esa su semejanza, como Auto-Padre, Auto-Engendrador y Confrontador, de poder inferior al del Primer Principio. Para no caer en la diarquía, el autor se inclina al subordinacionismo.

El Dios Padre trascendente

El problema de la trascendencia de Dios, y las expresiones que la designan, es esencial en el s. II. Constatamos en corrientes diversas: judaísmo helenístico, platonismo medio, gnosticismo, hermetismo, cristianismo eclesiástico, un desarrollo rápido de expresiones negativas para designar a Dios. Los apologistas del s. II recurren a la filosofía griega desde la perspectiva cristiana. Se reconoce un cierto conocimiento de Dios, innato a todo hombre, que es su manifestación a través de su obra. La filosofía, por abstracción, purifica esta idea de Dios de sus antropomorfismos. Llega entonces a esa «búsqueda invisible» que es la teología negativa. Ésta puede culminar con la afirmación de que Dios «no es nada de lo que es». No se podría ir más allá, pero la novedad cristiana es esencialmente la revelación del Hijo: a la vez por el conocimiento de la existencia de éste y porque sólo él puede introducir en el conocimiento del Ignosci-

[10] También en *TraTri* (56,1-57,8) la autorreflexión mental del Padre es equivalente a la generación del Hijo. La distinción entre el Padre y el Hijo corresponde a la del Uno y la Mente. La noción de mente, que se piensa a sí misma, es una derivación aristotélica domesticada por el platonismo medio. Cf. Thomassen, *VigChr* 1980, pp. 359-364.

ble[11]. La especulación gnóstica toca también estos dos registros. Lo mismo que los cristianos de la gran Iglesia, y aun precediéndoles en esto, los gnósticos debieron recurrir a la filosofía para la elaboración de su teología. Por sí sola, la filosofía («hylica») es juzgada incapaz de acceder a las realidades primordiales (gnosis espiritual), pero esta incapacidad no excluye que pueda ser utilizada por el hombre espiritual para la construcción del mito gnóstico[12].

La primera parte del *TraTri* comienza describiendo las realidades trascendentes, sobre todo el Padre, que es la raíz de todo, la hondura, el abismo, el Ingénito:

> No tiene comienzo ni fin. Pues no sólo no tiene fin –es inmortal porque es ingénito– sino que es también invariable en su existencia eterna, en su identidad, en aquello por lo que está consolidado y en aquello por lo que es grande. Ni se retirará él mismo de lo que es, ni nadie podrá forzarle a aproximarse a un objetivo que no ha deseado siquiera, puesto que no ha tenido ninguno que iniciara su propia existencia... Es inalterable, incambiable, revestido de inmutabilidad. No sólo es el llamado, «sin un comienzo» y «sin un fin», porque es ingénito e inmortal; sino que, lo mismo que no tiene comienzo ni fin, también es inalcanzable en su grandeza, inescrutable en su sabiduría, incomprensible en su poder e incaptable en su dulzura (*TraTri*: NHC I 5: 52,3-53,5).

La trascendencia de la deidad suprema es subrayada en el máximo grado por toda teología gnóstica. El discurso sobre Dios debe moverse por negaciones. Históricamente, el gnosticismo es una de las cabezas de puente de la teología negativa[13].

> Porque es inmortal. Es eterno, al no tener nacimiento, pues quienquiera que tenga nacimiento perecerá. Es ingénito, al no tener comienzo, pues quienquiera que tenga un comienzo tendrá un fin. Nadie rige sobre él ya que no tiene nombre[14]; porque quien tiene un nombre es la creación de otro... Es sin fin. Es incomprensible. Es imperecedero y no tiene semejanza a nada. Es un bien que no cambia. Es carente de falta. Es perdurable. Es bendito. Es incognosci-

[11] Cf. Daniélou (Tournai 1961) pp. 297-316.

[12] Cf. Frédouille, *REA* 1980, pp. 212-213.

[13] Cf. Jonas, en: Bianchi (Leiden 1970) p. 95.

[14] Sin embargo, el *EvVer* (38,6-40,29) encierra una larga meditación sobre el «Nombre». Ménard, *StMR* 1962, p. 214, sostiene que ha sido en primer lugar un pensamiento semítico, judío y bíblico, el que ha influido sobre los autores gnósticos y ha inspirado al *EvVer* sus sabias y piadosas elucubraciones sobre el nombre propio de Dios.

ble, aunque se conoce a sí mismo. Es inmensurable. Es irrastreable. Es perfecto al no tener defecto. Es imperecederamente bendito. Es llamado «el Padre del Universo» (*Eugn*: III 3, 71,18-73,3).

También el *1ApocSant* lo presenta como innominable e inefable (24,20-21). Es el innominable por quien son engendrados todos los no nacidos (*Allog* 54,36-37). Pero el *TraTri* no tiene inconveniente en traspasar estos atributos al Hijo, «que subsiste en él, que es silencioso respecto a él, que es el inefable en el inefable, el invisible, el incomprensible, el inconcebible en el inconcebible» (56,24-30). Aunque luego insista en que es el Padre el invisible, incognoscible, el incomprensible en su naturaleza, el que es el solo Dios por su voluntad y su forma, quien le ha concedido poder ser conocido y abarcado (114,22-30).

Antes de que nada llegase a ser, era el Padre solo quien existía. Antes de que apareciesen los mundos que están en los cielos, o el mundo que hay en la tierra, o los poderes. Nada llegó a ser sin que él lo quisiese (*DocAut* 25,27-26,27). Pero también sobre esta soledad esencial del Padre había diversidad de doctrinas[15].

Con la excepción acaso de Marción, quien no se preocupa de explicar la existencia del Dios inferior y de la materia[16], los gnósticos coinciden en la concepción del Dios trascendente como principio y fin del universo. Eso sí: a través de mediaciones tan complejas como contradictorias.

2. DE LA UNIDAD A LA MULTIPLICIDAD

De la divinidad inescrutable procede una plenitud (*Pléroma*) de eones. Esto no significa una contraposición, pues el Pléroma es uno con Dios. Más bien, éste se difunde en aquél. Puesto que el Pléroma es uno con Dios, posee el mismo ser característico de Dios[17].

[15] Cf. Hipólito, *Ref* VI 29,3-5.

[16] Bianchi, *VigChr* 1967, pp. 147-148 lo ve como consecuencia de la radicalización marcionita del principio anticósmico, que saja toda conexión ontológica de este mundo con la divinidad. Aun en el plano del problema cosmogónico, que cesa hasta de existir.

[17] Böhlig, en: *Festschrift Andresen* (Gotinga 1979) pp. 50-51, estima que el cosmos de la filosofía griega muestra las mismas propiedades que el Pléroma gnóstico. El cosmos de los griegos, trascendido, es el Pléroma gnóstico, mientras que lo que los gnósticos designan como cosmos ha perdido el carácter positivo.

La procesión de los eones

El Padre es el Primer Generador (*Eugn* 81,10-11), pero, dada la transferencia de atributos de unos eones a otros, no hay que sorprenderse si en el mismo documento se nos dice que el Salvador ha armonizado con su consorte Pistis Sophía y ha revelado seis seres espirituales andróginos. Sus nombres masculinos son, sucesivamente, Ingénito, Autogénito, Generador, Primer Generador, Omnigenerador, Generador Primordial (82,7-18). Antes nos ha contado que el Hijo del hombre armonizó con Sophía, su consorte, y reveló una gran luz andrógina, cuyo nombre masculino es Salvador, Generador de todas las cosas y su nombre femenino: Sophía, Omniengendradora, también Pistis (81,21-82,6). A su vez, el Hijo del hombre es el hijo andrógino del Hombre Inmortal, el Hijo Primogénito del Padre. Su aspecto femenino tiene por nombre: Sophía Primogénita, Madre del Universo, Amor (*Eugn* V 1: 8,18-9,6).

En la región invisible, supracelestial, más allá del mundo visible, hay cuatro seres divinos primordiales: el Padre Ingénito, su imagen andrógina, Hombre Inmortal, el Hijo andrógino del Hombre Inmortal, el Hijo del hombre, y el hijo andrógino del Hijo del hombre, el Salvador. Cada uno de estos seres divinos tiene su propia esfera o eón y numerosos seres subordinados. De aquí vienen los moldes o tipos de las creaciones subsiguientes[18]. Todo acaba entendiéndose como personificaciones y creaciones reiteradas de los mismos atributos del Padre:

> Antes de que se revelase nada de lo que apareció, las grandezas y poderes que hay en él, abrazaba la totalidad de las totalidades y nada le abrazaba a él. Porque él es todo mente, pensamiento, reflexionar, pensar, racionalidad y poder. Todos éstos son poderes iguales. Son las fuentes de las totalidades. Su entera raza, hasta el fin, está en la presciencia del Ingénito (*Eugn*: NHC III 3: 73,3-16).

Ireneo (*AH* II 1,1-2) arranca su refutación de la doctrina valentiniana sobre un Pléroma superior al Dios creador al insistir precisamente en que Dios contiene todo y no es contenido por nada. Es la idea que informa *AH* II y le da su unidad[19]. Es una

[18] Cf. Parrot, en: Robinson (Leiden 1977) p. 206.

[19] Según Greer, en: Layton (Leiden 1980) pp. 149-150, reconstruir el valentinismo implica ver la caricatura de Ireneo, que lo deforma al usar como lente de observación la doctrina ortodoxa sobre el Dios Creador Uno, que contiene todo pero no es contenido.

doctrina en la que coinciden gnósticos y eclesiásticos. La divergencia entre unos y otros queda en la distinción o identificación de ese Dios con el Dios creador. La representación del Contenedor no contenido la han podido recoger del platonismo medio. Otra aproximación al problema de la formación del mundo, corriente en el platonismo medio, era considerarla en términos de «oleadas» o emanaciones derivadas de las formas trascendentes y que dan origen al mundo sensible[20]. Podemos detectar un recurso sobrio a esta representación en las teorías de los apologistas griegos del s. II sobre la generación del Hijo, la procesión del Logos creador. En cambio, la explotación que hacen los gnósticos de esa aproximación filosófica con su doctrina de los eones es, por lo menos, exuberante.

Trinidad y tríadas

Algunos detectan la forma clásica del mito gnóstico tras la elaborada por el *ApocrJn*, que nos ha llegado en una recensión corta (NHC III 1 y BG 2) y otra larga (NHC II 1 y IV 1)[21]. En esta obra el drama mítico se desarrolla en cuatro actos. El primero trata de la expansión de un primer principio solitario en un universo plenamente espiritual. El poder divino se expansiona para llenar el universo espiritual. El primer principio es un «entendimiento» solitario, cuya única función es pensar y cuyo único objeto posible de pensamiento es él mismo, puesto que sólo él existe. Este acto de pensar es objetivado y este pensamiento es el segundo principio. El segundo principio es llamado Barbelo, denominación recurrente en varias versiones del mito gnóstico[22].

La captación del mundo por el número es uno de los grandes descubrimientos griegos. También se encuentra aritmología en los mitos gnósticos, pero de modo muy mecánico. Lo triple sirve como medio de formulación de la multiplicidad. Acaso porque lo triple es la expresión de la forma menor de una familia productiva. A los escritos gnósticos que contienen una o varias tríadas de Padre-Madre e Hijo, hay que contraponer los que presentan más claramente una combinación de este esquema con el cristiano de Padre-Hijo-Espíritu.

[20] Cf. O'Meara, en: Layton (Leiden 1980) p. 368.
[21] Cf. Wisse, en: Robinson (Leiden 1977) p. 98.
[22] Cf. Layton (Londres 1987) pp. 12-15.

Barbelo, la divinidad materna, procede del Espíritu Invisible, el Padre. Con ello sale el dos del uno, la *Dyas* del *Hen*. La tercera realidad de la Trinidad, el Hijo, puede ser designado así por la procedencia, o, con terminología filosófica, como Logos[23].

> De él procedieron tres poderes: son el Padre, la Madre y el Hijo, del silencio vivo que procedió del Padre incorruptible. Procedieron del silencio del Padre desconocido. De tal lugar procedió Domedon Doxomenon, el eón de los eones y la luz de cada uno de sus poderes. Así el Hijo fue cuarto en proceder, la Madre el quinto, el Padre el sexto... De tal lugar procedieron los tres poderes, las tres ogdóadas que el Padre emite en silencio con su providencia, de su seno, es decir, el Padre, la Madre y el Hijo (*EvEg*: NHC III 2: 41,7-42,2).

El *EvEg*, en contraposición p.e. a *3EstSeth* (NHC VII 5), ofrece una descripción muy compleja de Tríada y Trinidad: el Gran Espíritu Invisible/Padre, una forma intermedia: la tríada de Padre, Madre e Hijo, la «Pronoia» como compañera del Espíritu Invisible. Del Padre, a ruego de la segunda trinidad, procede otra tríada: el Niño triplemente hombre[24].

El tratado *Trimórfica Protennoia* (NHC XIII 1), que puede ser considerado contemporáneo del *ApocrJn*, al que se asemeja en aspectos interesantes, describe tres descensos del redentor celeste gnóstico, Protennoia, que es Barbelo, el Primer Pensamiento del Padre. Primero aparece como Padre, o Voz; segundo como Madre, o Sonido; y tercero como Hijo, o Palabra (Logos)[25].

> Ahora bien, la Voz que se originó de mi Pensamiento existe como tres permanencias: el Padre, la Madre, el Hijo. Un Sonido que es perceptible, tiene dentro de sí una palabra dotada con toda gloria, y tiene tres masculinidades, tres poderes y tres nombres. Existen al modo de la tríada que son cuadriláteros – – – secretamente, dentro de un Silencio del Inefable (*TriProt* 37,20-30).

[23] Cf. Bohlig, en: Layton, II (Leiden 1981) pp. 617-627. Pero es muy discutible que el gnosticismo, que muestra con frecuencia la triplicidad Padre-Madre-Hijo, sea un politeísmo organizado por afán de monoteísmo, y no, a la inversa, un monoteísmo que ha degenerado en expresiones politeístas.

[24] *Ibid.* pp. 627-628. En pp. 629-633 nota coincidencias notables entre *EvEg* y *ApocrJn*. Cree que éste va más hondamente en dirección a la transformación cristiana del mito gnóstico, así como que otras obras ofrecen claras transiciones del modelo pagano al cristiano.

[25] Turner, en: Robinson (Leiden 1977) p. 461 estima que el tratado ha sido cristianizado secundariamente.

Hay quien ha sugerido que la tríada de *TriProt* provee el eslabón que falta para explicar el desarrollo desde la Sophía femenina de la literatura sapiencial judía al Logos masculino del prólogo joánico[26].

El esquema de revelación de *Zostrianos* (NHC VIII 1) parece vinculado con esquemas de los pseudoepígrafos judíos que describen la ascensión al cielo de los patriarcas[27]. El mundo celeste visitado por Zostriano está también dominado por el Espíritu Invisible. Bajo él quedan colocados cuatro eones: Barbelo, Kalyptos, Protophanes y Autogenes. Los tres últimos son, a su vez, identificados con los términos más filosóficos de Existencia, Mente y Vida. Esta tríada filosófica está relacionada con el neoplatonismo. En el sistema de Plotino el cosmos tiene tres niveles. El primero está ocupado por el Uno. En el segundo queda la hipóstasis Intelecto. El tercer nivel abarca el mundo físico o material. Parece que en *Zos* el Espíritu hace las veces del Uno de Plotino. Su Intelecto, que es a veces tripartito, queda representado por los eones de Barbelo. Barbelo, en efecto, contiene dentro de sí los otros tres eones[28]. Los eones mitológicos ocupan posiciones espaciales en el mundo celeste entre el espíritu y la materia y representan un intento por puentear el abismo entre ambos[29].

Participan de esta misma representación del mundo celeste los tratados *Allog* y *3EstSeth*[30]. Se puede añadir también el *ApocrJn* y la *TriProt*. Los cinco tratados proveen una ontología de triple nivel (el de más allá del ser, el inteligible o eónico y la esfera inferior de la naturaleza). En cada uno, el mundo inteligible, el Eón de Barbelo es también tripartito, o estructuralmente (los tres niveles de *Allog*, *Zos*, *3EstSeth*) o narrativamente (los tres descensos de Pro[ten]noia en *ApocrJn*, *TriProt*)[31].

En la doctrina de Plotino, el Intelecto, puente entre el Uno y el Alma cósmica, ha dejado a ésta el reino inferior, en tanto que

[26] Cf. Robinson, en: Layton (Leiden 1981) pp. 643-662 y en la discusión siguiente (pp. 662-663). En la misma discusión R.McL. Wilson se inclina a ver tradición sapiencial detrás de *TriProt* y de Jn (pp. 665-666). Son ya tomas de postura en el debate abierto sobre si los textos gnósticos reflejan un creciente proceso de «descristianización» o, a la inversa, de «cristianización secundaria».

[27] Cf. Scopello, *VigChr* 1981, pp. 376-378.

[28] Cf. Sieber, en: Layton (Leiden 1981) pp. 788-795.

[29] Cf. Sieber, en: Sieber (Leiden 1991) p. 13.

[30] Cf. Robinson, en: Widengren (Estocolmo 1977) pp. 132-142.

[31] Cf. Turner, *NT* 1980, pp. 328-331.

él permanece arriba participando del Uno, pero sosteniendo también el Universo. A diferencia de la perspectiva gnóstica, la tesis plotiniana subraya el aprecio del mundo sensible como imagen bella del inteligible[32]. La primera dualidad, el Intelecto, compuesto de forma y de materia inteligible, es la primera imagen del Uno; de él provienen sus elementos, tanto la materia inteligible como las ideas. El Intelecto aparece así como la manifestación o proclamación del Uno[33]. La naturaleza es imagen del Alma del universo, a cuyo servicio está; y el Alma del universo lo es directamente del Intelecto[34]. En relación con el universo y animándolo está el Alma universal. Ésta inunda la totalidad del cosmos, al que constituye, en tanto contempla lo que le es anterior.

Según los gnósticos, el origen del mundo está en la caída del alma universal (= Sophía inferior). Para Plotino esto es imposible, porque el alma universal no cae. No podría haber llevado a cabo su tarea artesanal, que presupone al menos un logos en la mente, tras haber caído por olvido de los inteligibles[35]. Es en el planteamiento sobre las relaciones entre el alma del mundo y el alma particular donde se distingue más claramente el pensamiento de Plotino del de los gnósticos[36].

En los primeros tratados de Plotino, las discrepancias no eran tan explícitas. Pese al alegato antignóstico de Plotino, las semejanzas estructurales y aun coincidencias de detalle remiten a un trasfondo común, muy próximo, en las especulaciones del platonismo medio. Es evidente que hay que considerar como los más tardíos, por lo menos redaccionalmente, a los textos gnósticos que ya muestran peculiaridades de un neoplatonismo popularizado.

Es un rasgo del sincretismo gnóstico la combinación de elementos de la Trinidad cristiana con los que parecen derivar de la Tríada naturista o están relacionados con la especulación filosófica sobre las mediaciones entre lo trascendente y el mundo material. Si bien la representación de una trinidad primordial divina es característica del gnosticismo[37], abundan las elucubra-

[32] Cf. García Bazán (Buenos Aires 1981) pp. 127-128.
[33] *Ibid.* pp. 157 y 174.
[34] *Ibid.* pp. 199-201.
[35] *Ibid.* pp. 217-222.
[36] *Ibid.* p. 301.
[37] Cf. Böhlig, *Festschrift Andresen* (Gotinga 1979) pp. 49-50.

ciones con diversidad de cifras para la serie de eones. Hay conjuntos de cuatro:

> El primer eón, que existe dentro de él y deriva de él, es la primera Luz, Solmis: el dios revelador, inasible, conforme al modelo que existe en el Eón escondido y Doxomenon. El segundo eón es Akremon, el inefable, que tiene la segunda Luz, Zakhtos y Yachthos. El tercer eón es Ambrosios el Virgen, que tiene la tercera Luz, Setheus y Antiphantes. El cuarto eón es el que alaba... que tiene la cuarta Luz, Seldao y Elenos» (*Zos*: NHC VIII 1: 126,1-21).

Si a los factores ya señalados agregamos los cálculos numéricos y el interés por catalogar a ángeles y demonios, desarrollado por el apocalipticismo judío, más la obsesión de la magia helenística por apropiarse el poder de nombres extraños, derivados de la mitología o de la Biblia, no ha de sorprendernos el encontrarnos también con quintetos[38]. Hay así mismo septetos y octetos[39]. No faltan descripciones de diez[40] y de doce eones[41]. El valentinismo redondea la cifra hasta treinta[42].

3. DIVERSOS SISTEMAS

Simón Mago y la gnosis simoniana

San Justino (*1Apol* 26, 1-3) nos proporciona una breve reseña sobre el samaritano Simón, que había realizado en tiempos de Claudio prodigios mágicos por medio de los demonios y había sido tenido por dios y honrado como tal con una estatua que se

[38] *ApocrJn* 5,10-6,10 describe la constitución del quinteto andrógino de eones (Barbelo, Prognosis, Incorruptibilidad, Vida Eterna, Verdad): grupo de diez eones que es el Padre. Esta descripción se corresponde con la reseña que da Ireneo (I 29,1) sobre las doctrinas de la secta de los «gnósticos». También, aunque recoge la estructura tripartita de Barbelo, acepta el quinteto el autor de *3EstSeth* (120,19-20).

[39] El *EvEg* describe la producción por la gran Luz de cuatro luminarias (Harmozel, Orisel, Daueithe, Eleleth) que, junto con el gran Seth, hijo de Adamas, y éste, completan el pleno septeto. Luego llega un grupo de once octetos (62,16-63,22).

[40] Es un aspecto parcial del sistema del valentiniano Tolomeo (Ireneo, *AH* I 1,2) los diez eones que emanan de Logos y Vida.

[41] En el *ApocrJn* 8,20-26 (los doce eones del Hijo, el Autogenes); en Tolomeo, los doce eones emitidos por Hombre e Iglesia (Ireneo, *AH* I 1,2).

[42] Tolomeo los ve alegorizados en la parábola de los operarios mandados a la viña a distintas horas (Mt 20,1-16): 1 + 3 + 6 + 9 + 11 = 30 (Ireneo, *AH* I 1,3).

alzó en Roma entre los dos puentes del Tíber[43]. Dice que casi todos los samaritanos, y unos pocos de otras naciones, lo reconocían como al Dios Primero y que a su compañera Elena, que había estado en un prostíbulo, la tenían por el Primer Pensamiento nacido de él. Lo debió de explicar más ampliamente en su *Syntagma* perdido, fuente, sin duda, de la reseña de Ireneo. Orígenes (*Contra Celso* I 57) duda de que, en su tiempo, los simonianos superen la treintena de adeptos y casi sólo en Palestina.

Según la reseña de san Ireneo, a Simón Mago le proclamaban sus seguidores la Potencia de Dios, llamada Grande. Él mismo afirmaba ser la Potencia altísima, identificándose así con el Padre que está sobre todas las cosas. Se había aparecido como Hijo entre los judíos. Había descendido a Samaria como Padre y había venido a las demás naciones como Espíritu Santo (*AH* I 23,1). Había rescatado en Tiro a una prostituta llamada Elena y la llevaba consigo, diciendo que era el Primer Pensamiento («Ennoia») de su mente, madre del universo (*AH* I 23,2). Cuenta también que los simonianos adoraban una estatua de Simón en figura de Júpiter y otra de Elena en figura de Minerva (*AH* I 23,4). Ireneo clasifica a Cerdón (*AH* I 27,1) y a Marción (*AH* I 27,4) como discípulos y sucesores de Simón.

Según Hipólito, Simón intentó convertirse en dios (*Ref* VI 7,1). Enseñaba que el principio de todas las cosas es una Potencia infinita (*Ref* VI 9,4). Nuestro heresiólogo cita de un texto que atribuye a Simón: «La revelación de la Voz y del Nombre, que provienen de la Intelección de la gran Potencia, de la Potencia infinita», la *Megálê Apóphasis* (VI 9,4)[44]. Aquí se explica que la Potencia infinita es el fuego, que tiene un aspecto oculto y otro manifiesto (VI 9,5), pues el fuego supracelestial es el depósito de todos los seres sensibles e inteligibles (VI 9,8). A las seis primeras raíces que nacieron del fuego en conyugios, Simón les da los nombres de Intelecto e Inteleccción, Voz y Nombre, Razonamiento y Reflexión. Toda la potencia infinita se encuentra conjuntamente en esas seis raíces, pero en potencia, no en acto (VI

[43] Al parecer, Justino atribuye al culto a Simón una estatua dedicada a Semo Sancus, un dios de los sabinios. En 1574 se descubrió la inscripción dedicatoria en la zona indicada por Justino.

[44] La Voz y el Nombre, correlatos cultuales de Simón/Zeus y Elena/Athenea, forman la segunda *syzygía* o conyugio de la Héxada. Esta segunda *syzygía* proviene de la primera, compuesta por Potencia e Intelección. Cf. Montserrat, II (Madrid 1983) p. 116, n. 268.

12,2). A esa Potencia ingénita, inmutable e infinita, la designa «El que está (*Hestôs*), ha estado y estará firme» (VI 12,3). De una sola raíz, que es potencia, silencio, invisible, incomprensible, proceden esos dos brotes que no tienen principio ni fin: Intelecto, masculino, que viene de lo alto, e Intelección, femenina, que aparece desde abajo y engendra todas las cosas (VI 18,2-3). Hipólito reprocha a Valentín haber tomado como punto de partida de su propio sistema la doctrina de Simón (VI 20,4).

Ireneo (*AH* I 23,2) juzga que de la doctrina de la secta de Simón samaritano procedieron todas las herejías. Sin embargo, hoy es muy discutido el puesto que corresponde a Simón en la historia del gnosticismo.

Desde el presupuesto de que la transición, desde un pensamiento que habría sido sólo pregnóstico o gnostizante a una forma claramente gnóstica, ha de fijarse a mediados del s. I d.C., se ha tratado de detectar en Simón rasgos distintivamente gnósticos[45]. Se ha sostenido que el mito de Ennoia se retrotrae a un antiguo mito de Sophía, concebido por los primitivos simonianos sobre el trasfondo de las especulaciones «Sophía» judeohelenísticas. Elena había sido ya entendida en la Antigüedad como símbolo del alma caída y luego liberada[46]. Esta reconstrucción es muy imaginativa y un tanto anacrónica. Lee en Hch, olvidando que es fuente tardía, el sistema que Ireneo atribuye a Simón y que puede no ser anterior a la secta simoniana conocida por san Justino a mediados del s. II.

Otra perspectiva ha sido encajar a Simón en la historia del sectarismo samaritano, donde habría surgido gente pretendiendo ser el profeta escatológico como Moisés. Simón se habría adelantado como tal profeta, que traía la revelación final y ofrecía liberación de un mundo caótico, llevado al borde de la destrucción por el mal comportamiento de los ángeles. En el sistema de Simón podríamos observar la transición de la herejía judeosamaritana al gnosticismo[47].

Es muy dudoso que la doctrina de Simón haya presentado los rasgos característicos del gnosticismo[48]. El relato de Hch 8,9-

[45] Cf. Wilson, *ZRGG* 1956, pp. 25-26.
[46] Cf. Lüdemann (Gotinga 1975) pp. 101-102 y 77-78.
[47] Cf. Fossum (Tubinga 1985) pp. 65, 74 y 220.
[48] Cf. Pétrement (París 1984) p. 326.

13.18-24 no sabe nada de la gnosis simoniana. La prueba más antigua de un gnosticismo de Simón Mago (Justino) es un siglo entero más reciente que la presunta existencia del Simón «histórico» en Samaria. Como en el Jesús gnóstico, también en el Simón gnóstico se da la paradoja de una despersonalización creciente. La más despersonalizada es la última sublimación de Simón a Gran Potencia (*megálê*, respectivamente *apárantos, dynamis*) en la *Megálê Apóphasis*. Aquí oímos hablar de un Simón que es, en última instancia, «Palabra de Dios» sin figura. Ya no hay nada específicamente simoniano, sino genéricamente gnóstico. Nos encontramos ya en el campo espiritual previo al neoplatonismo, como en otros sistemas gnósticos del material peculiar a Hipólito (docetas, basilidianos, valentinianos, monoimos)[49].

Basílides y los basilidianos

Las fuentes sobre Basílides y su escuela se distribuyen en tres grupos: Clemente Alejandrino (conjuntamente con Orígenes y *Acta Archelai*), Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma, que esbozan cada uno un perfil distinto del teólogo alejandrino. En Clemente se encuentran tanto citas literales como reseñas de doctrinas y exégesis basilidianas[50].

Dos testimonios de la *Crónica* de Eusebio fechan a Basílides en el reinado de Adriano. Según Ireneo, Basílides había desarrollado por extenso su doctrina. El Padre Ingénito engendró en primer lugar al Intelecto. De éste procedió el Logos, del Logos la Prudencia, de la Prudencia, la Sabiduría y la Potencia[51]. De estas dos últimas procedieron potestades, arcontes y ángeles, llamados «primeros», que crearon el primer cielo. Después otros ángeles, procedentes de los primeros por emanación, hicieron un segundo cielo semejante al anterior. Y así sucesivamente hasta el número de 365 cielos (*AH* I 21,3). La fuerte posición dualista del modelo de Ireneo no es conciliable con lo que sabemos por los fragmentos. Este relato de Ireneo sobre Basíli-

[49] Cf. Beyschlag (Tubinga 1974) pp. 77-78 y 125-126.

[50] Cf. Löhr (Tubinga 1996) pp. 1-2.

[51] Teodoro, *Fábulas de los Herejes* I 4, nos da los nombres griegos: *Nous, Logos, Phronesis, Sophía* y *Dynamis*. Los tres primeros corresponden al Hijo, que reviste una triple perfección. Este Hijo, en su triplicidad, permanece todavía en el seno del Padre. La nueva *syzygía*, que viene a la vez de *Phronesis*, es la prolación al exterior de la divinidad.

des es directa o indirectamente la fuente de posteriores reseñas en Pseudo-Tertuliano, Epifanio y Filastrio[52].

Hipólito hace a Basílides su reproche característico de haber plagiado a los filósofos, en este caso a Aristóteles, para completar su herejía (*Ref* VII 2,14). La definición basilidiana de la trascendencia es negativa al máximo: «era cuando nada era», «era en absoluto nada», «por encima de todo nombre que se pueda nombrar» (VII 20,2-3). Este no-existente «quiso» (pues fue sin querer, sin pensar, sin sentir) hacer un mundo, poniendo como fundamento un único germen, que contenía en sí mismo toda la variedad de los gérmenes del mundo (VII 21,1-4). El germen del mundo fue hecho de la nada (VII 22,4). En el mismo germen había una triple filiación, consubstancial en todo al Dios-no-existente, engendrada de la nada. Una parte de esta triple filiación era sutil, otra opaca y la tercera precisaba purificación. La primera se elevó por sí misma. La segunda sólo lo logró apoyada por el Espíritu (al que luego tuvo que abandonar por no ser consubstancial con Dios). Después de la primera y la segunda ascensión de las filiaciones, el Espíritu Santo permaneció haciendo las veces de firmamento entre el lugar supramundano y el mundo, pero conservando el perfume de la filiación (VII 22,7-23,2)[53]. Hipólito interpreta los motivos basilidianos que recibe en un nuevo contexto teológico. No hay que utilizar *Ref* de Hipólito para una reconstrucción de la doctrina de Basílides y su círculo inmediato de discípulos ni como el sistema basilidiano que sirva de marco para interpretar los fragmentos[54].

Este sistema es la expresión más extremada de la convicción de que Dios no puede ser abarcado por conceptos humanos. Si el Dios que-no-es pone la semilla del todo, parece un sistema puramente monístico. Como todo está contenido en la semilla, hay de antemano algo divino en el mundo y, a diferencia de los sistemas de emanaciones divinas, no se precisa una «caída» para explicar lo no divino en el mundo[55]. El dualismo gnóstico queda forzado dentro de una posición monística muy griega[56]. Este concepto de Dios es muy semejante al Uno ploti-

[52] Cf. Löhr (Tubinga 1996) pp. 272-273.
[53] Cf. Foerster, *NTS* 1962/63, pp. 233-234.
[54] Cf. Löhr (Tubinga 1996) p. 323.
[55] *Ibid.* pp. 236-237.
[56] *Ibid.* p. 253.

niano. «Basílides» representa, por lo menos, un eslabón en la larga cadena que lleva de Platón, a través de Eudoro, Moderato, Numerio y, seguramente, otros muchos desconocidos, al resplandeciente Uno de Plotino[57].

Clemente Alejandrino nos proporciona otra perspectiva. Basílides y su discípulo Isidoro son maestros cristianos de la primera mitad del s. II. Están ya en un tiempo de clara separación del judaísmo y de apertura creciente en la cultura filosófica de la Antigüedad pagana. En los fragmentos auténticos se da un mosaico de recepción selectiva y ecléctica con recursos doxográficos. Basílides e Isidoro no eran filósofos de escuela sino cristianos, maestros teológicos y pastores. Los basilidianos consideraban al Dios del AT como un Dios inferior y limitado, pero esquivan un dualismo subrayado. El Dios superior no sólo es bueno sino justo. El Dios inferior, el Arconte, coopera con él en la redención del mundo y de la «elección» (*eklogê*). La recensión evangélica de Basílides era el texto al que acompañaba su comentario, que trataba un tema teológico en conexión con una perícopa. Cultura filosófica y tradición judeocristiana son los dos polos partes integrantes del pensamiento basilidiano. La estrecha conexión de cuestionamiento filosófico y exégesis bíblica en Basílides y su escuela nos sitúa en los orígenes de la antigua teología eclesiástica. Eran opiniones doctrinales con las que Clemente siente la necesidad de confrontarse, pues en muchos puntos Basílides es precursor de Clemente y Orígenes[58].

Cerinto

Según san Ireneo, era un asiata que enseñaba que no era el primer Dios, la suprema potencia, quien había hecho el mundo, sino una potencia separada por considerable distancia e ignorante del Dios que está por encima de todo. Jesús habría nacido de José y María con una generación semejante a la de los demás hombres, aunque sobresaliendo en justicia, prudencia y sabiduría. Tras el bautismo, el Cristo que proviene de la suprema potencia descendió sobre Jesús en forma de paloma. A partir de entonces este Cristo anunció al Padre desconocido e hizo milagros, para levantar el vuelo de nuevo saliendo de Jesús. Éste sufrió y

[57] Cf. Jufresa, *VigChr* 1981, p. 10.
[58] Cf. Löhr (Tubinga 1996) pp. 326-337.

resucitó, pero Cristo se mantuvo impasible por ser pneumático (*AH* I 26,1). Salvo añadir que Cerinto era experto en cultura egipcia, Hipólito no añade nada a la noticia de Ireneo (*Ref* VII 33,1-2).

Eusebio cita de una investigación hecha por el presbítero Gayo una presentación de Cerinto como visionario autor del Ap atribuido a Jn (*HE* III 28,1-2). Si este testimonio nos lleva a mediados del s. II, el que cita a continuación nos lleva a mediados del s. III. Nos dice lo que contaba Dionisio de Alejandría, obispo de esta ciudad desde el 248 al 264/65, en el II libro de su obra (perdida) *Las promesas* sobre lo que le había llegado por antigua tradición, que atribuía también el Ap joánico a Cerinto, a quien se achacaba un craso milenarismo (*HE* III 28,3-4). En una nueva reseña dice que Dionisio recogía la opinión de predecesores (*HE* VII 25,2-3), pero que él mismo no tenía un juicio definitivo sobre la obra, con tal que se interpretase en sentido figurado y se atribuyese a un Juan distinto del Apóstol autor del evangelio y las cartas (*HE* VII 25,4-28).

Hay quienes han afirmado que es posible que Ireneo sólo conociese que Cerinto era un hereje asiata y que la noticia de que era un gnóstico judaístico milenarista no tiene valor histórico[59]. Sin embargo, el milenarismo «carnal» atribuido a Cerinto podría explicarse si –como luego Marción– sostuvo que el Jesús adoptado por el Cristo celeste no era el Mesías del Dios creador y por lo tanto tampoco el realizador de las promesas del AT. El mesianismo judío de tipo milenarista pudo ser el trasfondo de las opiniones de Cerinto al describir el reinado de un Mesías demiúrgico[60].

Valentín y los valentinianos

La relevancia del pensamiento valentiniano queda patente en el hecho de que dos de las principales construcciones sistemáticas de los ss. II y III: las *Enneadas* de Plotino en el ámbito de la filosofía platónica y el *AH* de Ireneo en el de la teología cristiana, se hayan erigido en buena parte en intensa polémica contra el valentinismo[61].

[59] Cf. Klijn - Reinink (Leiden 1973) pp. 3-19.
[60] Cf. Hill, *JECS* 2000, pp. 163-168.
[61] Cf. Bermejo (Salamanca 1998) pp. 30-31.

Es frecuente ver en Valentín un teólogo bíblico platonizante, que, desde presupuestos platónicos, pudo aceptar un mito complejo semejante al del *ApocrJn*[62]. San Ireneo hace una amplia exposición de las doctrinas valentinianas en la forma enseñada en su tiempo por la escuela de Tolomeo (*AH* Praef. 3):

a) El Abismo y el Pléroma

Los valentinianos consideran la divinidad como una serie de emanaciones que se realiza por parejas (*syzygías*) a partir de un primer principio: un Eón perfecto, supraexistente, al que llaman Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo:

> Dicen, en efecto, que hay en las alturas invisibles e innominables un Eón perfecto preexistente. Lo llaman Preprincipio, Prepadre y Abismo. Es incomprensible e invisible, eterno e ingénito. Estuvo con mucho reposo y tranquilidad durante una infinidad de siglos. Coexistía con él Pensamiento (*Énnoia*), a la que llaman también Gracia y Silencio. Ahora bien, este Abismo (*Bythós*) tuvo una vez la idea de emitir desde sí mismo a un Principio de todas las cosas... (Ireneo, *AH* I 1,1).

Tolomeo concibe al *Deus solus* en compañía «ab aeterno» de Ennoia. Tolomeo adopta un mito matrimonial y prefiere la forma femenina Ennoia al *Noûs*/Intelecto masculino. Dios convive desde siempre con Ennoia porque desde siempre tiene la idea de sí y se mira intelectivamente. Ennoia es una forma intelectiva inmutable, congénita al intelecto y substancia divina. La misma, que como Idea inherente a Dios tiene por objeto las riquezas abismales del Ser supremo, servirá a Dios de enlace con la dispensación gratuitamente decidida por Él[63].

El Abismo infinito está, pues, ligado a su Pensamiento, llamado también Gracia y Silencio. El Pensamiento (Ennoia) es la primera idea que tiene el Abismo desconocido de manifestarse y ello gratuitamente: por Gracia concibe el propósito de comunicarse y lo hace en Silencio. De aquí resulta la emisión de la primera *syzygía*: Intelecto (también llamado Unigénito) y Verdad. El Unigénito emitió a su vez a Logos y a Vida, *syzygía* emisora de Hombre e Iglesia (Ireneo, *AH* I 1,1). Logos y Vida encabezan otras emisiones sucesivas de hasta diez eones, en tanto que

[62] Cf. Stead, en: Layton (Leiden 1980) pp. 75-95.
[63] Cf. Orbe (Roma-Salamanca 1988) pp. 42-43.

Hombre e Iglesia inician la emisión de otros doce. Con lo que resulta un total de treinta (*AH* I 1,2-3). Los eones del Pléroma abren perspectivas a la teología trinitaria, y a la misión cósmica y eclesial del Hijo, así como a muchos perfiles cristológicos de la historia de salvación[64].

Este conjunto de treinta eones constituye el Pléroma divino, delimitado, cerrado por el Límite, que lleva también el nombre de Cruz. Ya que la cruz consolida a los fieles como el límite a los eones y los separa de los infieles, como el límite a los eones del mundo exterior.

Una propuesta para obtener una clave que permita obtener una inteligencia del pensamiento valentiniano es la que pone como término analógico del primer principio a la subjetividad pensante. Se ha explicado que así que en toda falsa mística se trata de una proyección de lo psíquico sobre el plano inespacial e intemporal del mito. El Abismo que se expresa en el Pléroma corresponde a dos tendencias compensatorias del nuestro «yo profundo»: necesidad de silencio y de negación de toda idea para fundirse en el «Uno» (la «nada» mística). Necesidad contraria de expresar vitalmente los múltiples aspectos del Uno, de los que ninguno agota al absoluto (el «Todo»). El Abismo original viene a ser una proyección del «yo» abisal. Al contrario el Pléroma traduce la emergencia del consciente en el seno del inconsciente[65].

La alternativa es el recurso más bien a la subjetividad *práctica*. Según esto, el modelo que debe ser utilizado para entender el sentido del proceso que conduce desde el Primer Principio hasta la materia no es el del individuo que piensa, sino el del individuo que *actúa*[66].

b) El mito de Sophía

Valentín es quien de modo más coherente y comprensivo elaboró un mito, reelaborado por sus discípulos, para explicar cómo de la unidad divina se pudo llegar a la multiplicidad actual. Algún elemento de la esfera divina salió del Pléroma y quedó en el vacío exterior. Como en un «big bang» mítico ello dio

[64] Cf. Orbe (Madrid 1976) p. 51.
[65] Cf. Sagnard, SC 34 (París 1952) pp. 52-53.
[66] Cf. Bermejo (Salamanca 1998) pp. 37-38.

origen a la eclosión de todo el actual conglomerado de elementos divinos, lo psíquico y lo material.

El trigésimo y último eón del Pléroma, *Sophía* (Sabiduría), fue asido por el deseo de conocer de lleno al Padre y comprender su infinitud. Esta ignorancia de sus propios límites causa en Sophía una pasión. Aunque ella fue retenida en el Pléroma, su Intención (espiritual), junto con la pasión añadida, quedaron expulsados fuera (*AH* I 2,2.4). Según otra versión del mito, Sophía quiso igualarse al Padre y engendrar como él –sin connubio– con otro eón; de aquí la producción de un fruto informe, que recibe el nombre de *Sophía Achamot*. Sea la Intención de Sophía, sea su hija Sophía Achamot, envuelta en sus pasiones (ignorancia, temor, tristeza), queda excluida del Pléroma y arrojada al vacío exterior (*AH* I 2,3; 4,1).

Desde la clave de la subjetividad pensante la percepción del «yo» espiritual supone también una evasión del tiempo y del espacio, pero aquí se produce el drama. Ese «yo» choca con elementos que le son «extraños». Arrojado en el tiempo y el espacio, implicado en el mundo mezclado al devenir, encontrándose con el problema del mal, el yo se proyecta sobre la figura de Sophía, arrojada también al mundo y debatiéndose entre elementos heterogéneos[67].

En la clave alternativa se puede destacar que una de las posibilidades fundamentales de la subjetividad ética es la *abdicación ante la propia responsabilidad*, mediante el traspaso de la culpa rehusada a otra entidad, en virtud del mecanismo de la víctima expiatoria[68]. Mediante la polarización de la negatividad en Sophía se busca relegar en la penumbra la que afectaba al Logos y excusando así al *Bythós* de toda responsabilidad directa en su aparición[69].

c) Emisión de Cristo y el Espíritu y producción del Salvador

Para compensar el desequilibrio resultante en el Pléroma, el Hijo (Intelecto) realiza una nueva emisión, que queda a la altu-

[67] Cf. Sagnard, SC 34 (París 1952) p. 60.
[68] Cf. Bermejo (Salamanca 1998) pp. 39-44.
[69] Cf. Bermejo (Salamanca 1998) pp. 112-115.

ra de Logos y Vida. Es Cristo y el Espíritu, que enseñan el conocimiento del Padre e igualan a los eones. A su vez los eones del Pléroma ponen en común lo mejor de cada uno y producen un fruto común: el Salvador, que concentra en sí todas las potencias divinas y puede usar legítimamente sus nombres: Cristo, Logos y Todo (*AH* I 2,5-6).

d) Cosmogonía

El Salvador da a Sophía exterior (Intención, Achamot) la formación de gnosis, que cubre su ignorancia inicial, revelándole su verdadera naturaleza. Separa de ella sus pasiones (temor, tristeza, angustia), a las que se ha añadido una nueva disposición, más próxima a lo espiritual, la «conversión», la añoranza del mundo divino.

Entre los valentinianos el personaje femenino de Sofía Achamot no es otro que la persona del Espíritu Santo. Este Espíritu Santo actúa en lo demiúrgico ciegamente a impulsos del Logos al mover a Yavé y Arcontes a la demiurgia del mundo sensible. La persona del Espíritu Santo, aunque inferior en lo demiúrgico al Logos Salvador, es superior a Yavé. Su eficacia más noble le corresponde a Sofía, una vez dotada de gnosis y consciente de su propia dignidad y destino. Desde ese momento es constituido Madre y manantial de la Iglesia espiritual humana, a vista de la Iglesia espiritual angélica[70].

Según la primera interpretación que hemos aducido, es el «conocimiento» quien salva a Sophía Achamot, esa «gnosis» que le trae el Salvador y que la libera de esos elementos «inferiores». También el «yo» del gnóstico, liberado de todo temor por el salvador práctico que es el «perfecto», el espiritual, revelador de estas doctrinas, se siente por encima del mundo y se encamina a esa divinización que no es sino la restauración necesaria de su verdadera naturaleza[71].

Siguiendo con el relato del proceso cosmogónico, esa nueva disposición cristaliza en substancia psíquica, cuya primera muestra es el Demiurgo, en tanto que las pasiones se han endurecido y constituyen la materia (substancia hylica) (*AH* I 4,2).

[70] Cf. Orbe (Madrid-Roma 1988) pp. 168-171.
[71] Cf. Sagnard, SC 34 (París 1952) p. 60.

También la «conversión» se consolida en una substancia intermedia entre lo material y lo espiritual, la substancia *psíquica*. La reseña de san Ireneo transparenta a veces la disparidad de sus fuentes (*AH* I 5,4). Luego, el Demiurgo, movido por su madre Sophía, organiza el mundo material. Es quien fabrica los seres hylicos y psíquicos, dando a estos últimos un hálito de su propio substancia (*AH* I 4,1-5,4).

Mediante el artificio de postular el ámbito psíquico como realidad intermedia, los valentinianos aumentan la separación del Pneuma con respecto a lo que constituye en los sistemas idealistas la figura arquetípica de la alteridad: la materia. En el Demiurgo se canaliza la responsabilidad de la alteridad (de todo lo que posee un carácter extraño con respecto al Pléroma). No es un principio independiente y antagónico, como en los sistemas dualistas, sino siempre un ser inferior y derivado, manteniéndose así el postulado de una sola subjetividad trascendente. Es responsabilizado de la aparición del cambio y la corrupción. El Demiurgo constituye la verdadera víctima expiatoria de la protología valentiniana[72].

e) Antropogonía

Sophía Achamot, como procedente de un eón del Pléroma (o la misma Sophía), sigue siendo espiritual (substancia pneumática). Al aparecer, el Salvador tiene un derrame de espermas espirituales. Estas semillas pneumáticas, que pasan a algunos hombres con el soplo mismo del Demiurgo, sin que él lo perciba, son las que constituyen los pneumáticos.

En su obra creadora ha modelado hombres de puro barro (materiales). En otros ha añadido en un soplo su mismo hálito de vida (psíquicos). Al hacerlo, sin darse cuenta, ha introducido en algunos gérmenes vitales de la misma Sophía. De aquí que haya espirituales, *pneumáticos*, chispas divinas insertas en su creación.

f) Misión del Salvador

El Salvador ha venido entre nosotros para recoger las semillas dispersas y conducirlas al Pléroma. Para realizar esta mi-

[72] Cf. Bermejo (Salamanca 1998) pp. 147-161.

sión, comienza por revestir las primicias de lo que va a salvar. Reviste las semillas pneumáticas (la Iglesia que es su cuerpo). Reviste la substancia psíquica (el Cristo psíquico, invisible como el precedente, hijo del Demiurgo). Por último, una substancia psíquica de apariencia corporal (no una verdadera carne, pues ésta es materia, condenada a perecer): es el Cristo de la economía, el del plan divino de encarnación y redención. El primer Cristo volverá al Pléroma con los elegidos. El segundo ascenderá sólo hasta la diestra del Demiurgo, cuando éste sea «salvado» en la Ogdóada, el octavo cielo, umbral del Pléroma, con los cristianos ordinarios.

Jesús es a la vez hijo invisible del Demiurgo y Cristo visible de la economía. Sobre este Cristo psíquico descendió el Salvador de lo alto, sea en Belén sea en el bautismo, pero para apartarse del Cristo psíquico antes de la pasión. El Cristo psíquico se queda para «sufrir», pero sólo en apariencia, puesto que su carne no es real.

g) Escatología

Cuando toda semilla pneumática haya sido emitida en el mundo, y quede así completo el número de los elegidos, se producirá la consumación final o restauración (*apokatástasis*). El Salvador (Logos) y la Madre (Pneuma) subirán al Pléroma formando un conyugio (*syzygía*) y llevando consigo las otras parejas. Cada valentiniano (substancia femenina del Pneuma) se une a su ángel (substancia masculina del Logos). Dejando «el traje nupcial» (la substancia psíquica) en la Ogdóada exterior, junto al Cristo psíquico y el Demiurgo, la substancia pneumática entrará entonces en el Pléroma, donde se fundirá en la unidad de la Luz del Padre. En cambio, todo el elemento hylico (materia, demonios, condenados) será consumido por el fuego.

h) Las tres substancias

Hay como una ley de las tres substancias que rige casi todo el sistema: Teología (Dios bueno, Demiurgo, Príncipe de este mundo); Cosmología (Ogdóada u octavo cielo, bajo dependencia directa del Pléroma divino, Hebdómada de los siete cielos, mundo sublunar); Antropología (espíritu o mente, alma sensible, carne); Sociología e Historia (raza de Seth, de los elegidos o perfectos; raza de Abel el justo, los psíquicos, los cristianos

ordinarios; raza de Caín, la de los paganos, judíos y malos cristianos).

Esta ley no rige en la escatología, que es dualista en definitiva. Mientras que la substancia pneumática se reúne en el Pléroma y la psíquica asciende con el Demiurgo a la Ogdóada, la substancia hylica es aniquilada por el fuego.

i) Doctrinas sobre la tradición

Sirven de argumento de base para los valentinianos[73]. Como el Señor es de naturaleza compuesta, sus palabras son de origen diverso y de valor muy desigual. Su enseñanza es doble. A sus discípulos, que eran judíos, comenzó anunciándoles el Dios de los judíos. Al tiempo que reservaba para los ya iniciados la revelación del Dios desconocido, el Padre. También los apóstoles practicaron una enseñanza doble. En los escritos neotestamentarios puede trazarse un puente entre ambas enseñanzas gracias a la lectura alegórica.

La antigua interpretación, que el valentinismo es un retoño de un cuerpo principal ortodoxo, parece substancialmente correcta desde la base de fuentes del s. II tardío, orientales y occidentales.

El foco ortodoxo sobre el valentinismo puede explicarse: 1) porque los valentinianos, aun siendo minoritarios respecto a los ortodoxos, eran mayoritarios respecto a otros grupos heréticos; o 2) porque los valentinianos eran los únicos en haber derivado directamente de la comunidad y pretendían pasar por una elite dentro de la comunidad. Eran así particularmente peligrosos como enemigos de dentro. Por eso hay que notar tres puntos: 1) los ortodoxos juegan un papel en el pensamiento valentiniano, como si formasen parte de la autocomprensión valentiniana; 2) los ortodoxos quedan claramente identificados con la mayoría frente al pequeño número de los valentinianos; 3) los valentinianos usan los libros del NT décadas antes de Ireneo y Clemente Alejandrino. Lo que hace suponer que derivaron de una matriz ortodoxa de mediados del s. II. Clemente provee la misma clase de datos que Ireneo sobre la derivación ortodoxa de los valentinianos[74].

[73] Cf. Sagnard, SC 34 (París 1952) pp. 44-60.
[74] Cf. McCue, *VigChr* 1979, pp. 118-130.

Marción

Marción nació en Sínope del Ponto. Su padre era obispo y su familia pertenecía a la más elevada clase social de aquel puerto importante. Él mismo ganó una fortuna como armador. Llegado a Roma en el 140 sus doctrinas encontraron fuerte oposición y el 140 fue excomulgado. Al hacerse clérigo de la iglesia de Roma, Marción había entregado su patrimonio y al excomulgarle tuvieron que devolvérselo. Entonces fundó su propia iglesia, con jerarquía de obispos, presbíteros y diáconos. A mediados del s. V todavía quedaban comunidades marcionitas en Oriente, sobre todo en Siria.

Marción había sido excomulgado por su padre ya antes de venir a Roma. Aquí enseñó que el Dios proclamado por la Ley y los Profetas no es el Padre de N.S. Jesucristo; el uno es revelado, el otro desconocido; el uno justo, el otro bueno. Según Ireneo, le habría precedido en esta herejía el gnóstico sirio Cerdón.

Marción enseñaba que Jesús vino del Padre, superior al Dios creador del mundo, y se manifestó a los habitantes de Judea para enseñarles a dejar de lado a los profetas, la Ley y todas las obras del Dios creador y gobernador del mundo. Para asentar su doctrina mutiló el evangelio de Lc y las epístolas paulinas, desechando el resto del NT. Enseñaba también que la salvación es propia del alma. El cuerpo no puede participar en ella. Por esto la corporeidad de Jesús es pura apariencia. Jesús no tuvo infancia. De aquí la omisión de Lc 1-2 en su Evangelio.

Aunque depurado de especulaciones y alegorías, Marción mantiene muchos elementos de base gnóstica en su teología, cosmología y cristología docetista, lo mismo que en su escatología. Igualmente, en su método de depuración de los textos del NT, aunque a diferencia del resto de los gnósticos no recurre a los apócrifos. No compuso nuevos textos escriturísticos, sino que culpaba a los recibidos por la Gran Iglesia de falsificación de origen judío. Del corpus paulino excluía las Pastorales y Heb. En su recensión redujo el NT a dos documentos de fe: el *Evangelium* (Lc corregido) y el *Apostolicum*. Para corroborar su postura, compuso su libro de *Antitheses*, en el que justificaba su repudio del AT acumulando pasajes para probar el mal carácter del Dios de los judíos.

Se ha subrayado que Marción introdujo el canon fijo de Escrituras cristianas, pero no hay que sobrestimar, como hizo Har-

nack, la influencia de Marción es este campo. La idea de canonicidad era ya tan familiar a la Iglesia como la de revelación. El canon de Marción pudo ser el primero propuesto públicamente, en oposición declarada a las Escrituras recibidas por la Iglesia de la que se había separado. Fue, a su vez, en respuesta a esta crítica como la Iglesia se hizo más consciente de su herencia de escritos apostólicos[75].

No se ha prestado apenas atención al quiliasmo de Marción, atestiguado por Tertuliano. Marción enseñó como Cerinto que el Creador del mundo era una potencia separada e ignorante del Dios supremo, pero que había que tomar en serio. Era capaz de inspirar a sus profetas para que contasen lo que pensaba realizar en el futuro. Esto incluía el advenimiento de su Cristo. Lo dice Tertuliano (*Adversus Marcionem* III 6 y 4) y lo sabía Justino, que recuerda la enseñanza de dos dioses y dos hijos (*1Apol* 58). La noticia preserva la acusación de Marción de que los profetas predicaron la venida de un hijo del Creador, pero que Jesús es «otro» Hijo de «otro» Dios. En el esquema de Marción el mundo está todavía esperando al Cristo del Creador. Éste habría de venir para restaurar al pueblo judío en su tierra (*AdvMarc* III 24), en tanto que el del Dios supremo ha venido para liberar a toda la humanidad (*AdvMarc* III 21). Celso estaba al tanto de esta doctrina marcionita de la oposición entre los dos hijos (Orígenes, *CCels* VI 74). Marción concedía, pues, a los judíos la realidad de su esperanza milenarista de restauración de la nación judía. En la interpretación de los profetas daba la razón a los judíos contra los cristianos ortodoxos. Esta visión marcionita pudo alimentar la de un Anticristo judío que empiezan a desarrollar Ireneo e Hipólito[76].

Apeles

El punto de arranque e impulso del pensamiento de Apeles fue su doctrina filosófico-teológica sobre la naturaleza de Dios. Con la representación de un Dios unitario y trascendente como fundamento originario de todo ser, se acercó a los relatos bíblicos del Gen y constató por vía racional, con ayuda de la silogística aclimatada en los procedimientos de la dialéctica contem-

[75] Cf. Blackmann (Londres 1948) p. 32.
[76] Cf. Hill, *JECS* 2000, pp. 159-162.

poránea, que tales relatos eran contradictorios e ilógicos y no podían decir nada verdadero y fiable sobre el único Dios bueno. No le iba ni el contraste de Marción entre el Dios creador atestiguado por el AT y el perfecto Dios bueno del Evangelio ni la continuidad entre la actuación en la creación y en la redención sostenida por los cristianos de la Gran Iglesia. Resolvió esta dificultad al asumir bajo el Dios uno un ángel creador del mundo, que con su obra quería copiar la realidad noética y glorificar a Dios. Con la creación se llegó a tal diferencia entre el mundo superior y el creador que éste tuvo que ser reconciliado con Dios. Además, a diferencia del ángel creador, el ángel de fuego, también procedente de la esfera superior, provocó una ruptura definitiva e insalvable con el mundo divino. Fue el causante diabólico de la corporeidad humana mala y a la par identificado por Apeles con el Dios judío del AT. La doctrina de Apeles no debe medirse exclusivamente en Marción ni subsumirse simplemente bajo la designación gnosis, sino que debe entenderse como una contribución independiente por parte del marcionismo, por penetrar el cristianismo racionalmente y hacerlo comprensible en el contexto del pensamiento contemporáneo[77].

De modo más consecuente que en la doctrina de Marción, para Apeles el alma humana procede del mundo noético superior y por las corrupciones del ángel caído caen sobre la tierra, donde éste las viste con la carne inclinada al pecado y las aflige con la Ley dada a Moisés. Como discípulo de Marción, Apeles entendía que Cristo había venido al mundo sin ningún anuncio y sin haber nacido, sólo para salvar al alma humana y poner fin a la soberanía del ángel de fuego. La animosidad marcionita contra la carne humana le hacía excluir que Cristo hubiese nacido y asumido un cuerpo auténtico. Cristo debió de poseer una corporeidad comparable con la de un ángel. Su doctrina debió de ser percibida como una orientación escolar propia diferente de Marción, pero aun así incluida en el marcionismo por sus contemporáneos[78].

SUMARIO

La escisión en el concepto de Dios, entre el Dios trascendente y desconocido y el Dios creador de este mundo es caracte-

[77] Cf. Greschat (Leiden 2000) pp. 123-132.
[78] Cf. Greschat (Leiden 2000) pp. 292-298.

rística del gnosticismo. Esta dualidad deriva del contraste entre la realidad presente y la realización a que se aspira. Explica por qué se ha llegado de la unidad a la multiplicidad.

En perspectiva gnóstica, ni las filosofías ni las religiones tradicionales lograron conocer al verdadero Dios, que se ha dado a conocer por revelación. Es el primer principio, pura mónada, mente perfecta, espíritu invisible, que antes de todo estaba en descanso. Siendo ingénito se ha hecho Padre al hacerse la raíz de todo. Las descripciones, que querrían excluir todo antropomorfismo, tratan de distanciarlo del Dios bíblico y recurren al lenguaje apofático. Sin embargo, la especulación gnóstica ha de servirse de la filosofía para construir su teología. El Dios desconocido es el principio y fin del universo, y los atributos del Ser Supremo se aplican también a seres que proceden de él.

Del Dios inefable procede una plenitud (Pléroma) de eones, que son uno con Dios. Así los seres primordiales pueden llegar a multiplicarse en personificaciones de los atributos del Padre. El Primer Principio se expansiona en un universo puramente espiritual. Los eclesiásticos, por su parte, presentan al Dios creador como el contenedor de todo y que no es contenido.

Un rasgo del sincretismo gnóstico es que sus escritos contienen una o varias tríadas sobre la base de la tríada naturista (Padre, Madre e Hijo), la Trinidad cristiana (Padre, Hijo y Espíritu) y los tres niveles del ser en el neoplatonismo (Uno, Intelecto, Alma cósmica). Hay variaciones numéricas, siendo la más significativa la de los 30 eones constitutivos del Pléroma valentiniano.

Justino nos dice que los sectarios, sobre todo samaritanos, de Simón Mago, lo reconocían como el Dios Primero y a su compañera Elena la tenían por su Primer Pensamiento. Ireneo recoge una interpretación modalista de Simón Mago, Gran Potencia de Dios para sus seguidores, y su pretendida relación con Elena como su Primer Pensamiento. Según la reseña de Hipólito, Simón enseñaba una Potencia infinita, que se encuentra conjuntamente en otras seis, con una séptima que es el Espíritu, que contiene todas las cosas. Las reconstrucciones de la doctrina de Simón como un típico mito gnóstico de mediados del s. I o como un profetismo apocalíptico samaritano son imaginativas y anacrónicas. Sólo tenemos acceso a la doctrina de los sectarios a partir de mediados del s. II. Sí podemos notar la deshistoriza-

ción de Simón sublimado a Gran Potencia por los simonianos de Hipólito.

Hay que distinguir dos Basílides. El de la doctrina reseñada por Ireneo, según la cual de los primeros eones procedentes del Padre ingénito emanaron los ángeles creadores de 365 cielos. El de la reseña de Hipólito, que atribuye al Dios-no-existente una triple filiación. Como en el caso de los simonianos, el sistema basilidiano determinado filosóficamente es secundario y tardío.

Los valentinianos engloban en el Pléroma divino una serie de 30 emanaciones desde un Primer Principio, el Abismo. La pasión del último, Sophía, produjo su exclusión (o la de su aborto Sophía Achamot) del Pléroma. Los eones se movilizan para recuperarla con un fruto común, el Salvador. Éste libera a Sophía exterior de sus pasiones (que dan origen a la materia) y de su «conversión» (que cristaliza en lo psíquico). Sophía a su vez produce un flujo de semillas espirituales. Movido secretamente por Sophía, lo más elevado de lo psíquico, el Demiurgo, organiza la materia y se cree el Dios creador del mundo. Es quien fabrica a los hombres, psíquicos y materiales, y, sin saberlo, da ocasión a que semillas espirituales entren en algunos hombres haciéndolos espirituales. Para completar su obra con la reintegración de las semillas dispersas en el Pléroma y para proporcionar una salvación adecuada a los psíquicos (en el Octavo cielo), el Salvador se ha revestido de lo pneumático y lo psíquico, y aun de apariencia corporal, al descender sobre el Cristo psíquico. Cuando quede completo el número de los elegidos se producirá la restauración final. Una ley de las tres substancias (pneumática o espiritual, psíquica y carnal o material) rige todo el sistema, salvo en la escatología que es dualista. Una doctrina peculiar de la tradición y de dos niveles de enseñanza servía de justificante a la herejía.

Marción redujo el gnosticismo a un dualismo tajante con su contraste entre el Dios bueno desconocido y el Dios «justo» que se revela en la Biblia judía. El primero se compadece de las criaturas tiranizadas por su creador, pues hay en ellas un elemento válido: el alma. Jesús vino de su parte a liberarlas enseñando a dejar de lado la Ley y los Profetas y rescatando las almas mediante la fe. A la par que descartaba el AT, y argumentaba desde la misma Biblia contra el Dios bíblico, mutiló el NT para que no contradijese sus doctrinas. Su discípulo Apeles suavizó el contraste entre el Dios uno y el Creador, a quien entendió como un

ángel que quiso hacer una copia del mundo superior. Achacaba la ruptura con el mundo divino a otro ángel al que identificaba con el Dios del AT.

Capítulo VI
EXÉGESIS GNÓSTICAS

ESTUDIOS

B. Aland, «Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung», en: R.McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*. NHSt 14 (Leiden 1978) 75-90; C.P. Bammel, «Herakleon», en: *Tradition and Exegesis in Early Christian Writers* (Londres 1995) IV. 1-8; E. Dasmann, «Paulus in der Gnosis», *JbAC* 22 (1979) 123-138; C.A. Evans - R.L. Webb - R.A. Wiebe (eds.), *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index*. NTTS 18 (Leiden 1993); G. Filoramo, «L'antigiudaismo nei testi gnostici di Nag Hammadi», *ASE* 14 (1997) 83-100; Cl. Gianotto, «Esegesi e interpretazione della Scrittura nel "Testimonium Veritatis" (NHC IX 3)», *ASE* 3 (1986) 149-162; G.P. Luttikhuizen, «The Evaluation of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues», en: J.-M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*. BETL 86 (Lovaina 1989) 363-372; A. et J.P. Mahé, *Le Témoignage Véritable (NH IX,3). Gnose et Martyre*. BCNH. Textes, 23 (Quebec-Lovaina 1996); Chr. Markschies, «New Research on Ptolomaeus Gnosticus», *ZAC* 4 (2000) 225-254; J. Montserrat, «Sobre el Origen del Mundo (NHC II 5)», en: A. Piñero - J. Montserrat - F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos* (Madrid 1997) 357-382; A. Orbe, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*. I-II. BAC 331-332 (Madrid 1972); E.H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Nashville-Nueva York 1973); *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Filadelfia 1975); L. Painchaud, «The Use of Scripture in Gnostic Literature», *JECS* 4 (1996) 129-146; B.A. Pearson, «Old Testament Interpretation in Gnostic Literature», en: *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity* (Harrisburg, Penn. 1997) 99-121; G. Quispel, *Ptolémée. Lettre à Flora*. SC 24 (París 1949); J.-M. Sevrin, «Paroles et paraboles de Jésus dans les écrits gnostiques coptes», en J. Delobel (ed.), *Logia. Les pa-*

roles de Jésus - The Sayings of Jesus. Memorial J. Coppens. BETL 59 (Lovaina 1982) 517-528; *L'Exégèse de l'Âme (NH II,6)*. BCNH. Textes, 9 (Quebec 1983); R. Trevijano, «Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, logion 1)», en: *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*. FuPE 2 (Madrid 1997) 151-178; Chr. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library* (Edimburgo 1986); G. Widengren, «Die Hymnen der Pistis Sophia und die gnostische Schriftauslegung», en: *Liber Amicorum. Studies in Honour of C.J. Bleeker*. StHR 17 (Leiden 1969) 269-281; M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1960); *The Divine Apostle. The Interpretation of St Paul's Epistles in the Early Church* (Cambridge 1967); R.McL. Wilson, «The Gnostic and the Old Testament», en: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm August 20-25 1973* (Estocolmo-Leiden 1977) 164-168.

1. HERMENÉUTICA GNÓSTICA

Presupuestos hermenéuticos

La breve introducción del *Evangelio de Tomás* nos ofrece ya la concepción gnóstica de una revelación accesible sólo a algunos iniciados. El *logion* 1 supone además que hay un significado secreto en los dichos:

> Éstos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho / y ha escrito Dídimo Judas Tomás. / Y ha dicho: / El que encuentre la interpretación (*hermêneía*) de estos dichos / no gustará la muerte (NHC II 2: 32,10-14).

La sentencia sobre la interpretación tiene en perspectiva ese texto escrito. El log. 1 no corresponde a la colección de dichos de Jesús, sino a las frases que le sirven de prólogo. Las ha redactado un gnóstico. Un evangelio, que se presenta en su forma más temprana, como colección de dichos ocultos que hay que interpretar, es un escrito gnóstico esotérico. Las palabras que habla Jesús, aunque sean dichos bien conocidos por la tradición sinóptica, son frases ocultas y contienen un sentido secreto, accesible sólo al lector de mentalidad gnóstica que lo busca. El camino de la salvación no queda en escuchar las palabras de Jesús, ni en creer, ni en obedecer, sino en encontrar su interpretación.

En la exégesis histórico-crítica actual, los diferentes resultados pueden atribuirse, en buena parte, a los presupuestos que

tiene cada autor sobre la formación histórica de los escritos del NT, lo que resulta aún más llamativo cuando los presupuestos son ideológicos. Lo mismo ocurre con el exegeta antiguo, que es ante todo un intérprete religioso: funciona con presupuestos religiosos. En el caso del lector de una obra gnóstica, se le reclama, si quiere entenderla, que haga suya la doctrina de la secta. Al igual que en la producción literaria, en la interpretación gnóstica se ha dado un proceso paralelo al realizado en la gran Iglesia. Aquí se entendió pronto que la predicación apostólica, continuada en la predicación eclesiástica y cuyo sumario constituye la Regla de fe, ha de ser la clave de interpretación doctrinal de los textos. A su vez los gnósticos, al menos los que estaban en rivalidad más inmediata con los eclesiásticos, como fue el caso de los valentinianos, alegan, contra toda verosimilitud, que sus doctrinas esotéricas se remontan a las enseñanzas secretas de Jesús a sus discípulos privilegiados[1]. Según *Pistis Sophía,* es a Felipe, Tomás y Matías a quienes Jesús ha confiado su enseñanza secreta y más valiosa. En la *Sophía Jesu Christi* (NHC III 4) estos tres, junto con Mariamme y Bartolomé, son los interlocutores del Resucitado. El *Apócrifo de Santiago* ofrece un libro secreto revelado por el Señor sólo a Santiago y Pedro (NHC I 2: 1,8-25). El *Libro de Tomás el Atleta* se presenta como un diálogo del Jesús resucitado con su hermano Judas Tomás, reseñado por Matías que les escuchó cuando hablaban juntos (NHC II 7: 138,1-4). El *1 Apocalipsis de Santiago* describe la enseñanza secreta de Jesús a su hermano Santiago el Justo (NH V 3: 24,10-19). El *2 Apocalipsis de Santiago* pretende ser un discurso de Santiago el Justo que escribió Mareim, un sacerdote pariente de Teudas, padre de Santiago (NHC V 4: 44,11-20). Basten estos ejemplos como muestra del mimetismo de círculos próximos a los valentinianos.

Metodología exegética

Los autores gnósticos añaden variación a variación sobre, básicamente, el mismo tema de la cautividad y liberación de la luz. Conectan las variaciones particulares a conceptos y representaciones previas del tema que, parafraseando, amplían y explican. Ya no queda otro quehacer que repetir una y otra vez la revelación. Esto es lo que algún autor –como el de la *Paráfrasis*

[1] Cf. Trevijano (Madrid 1997) pp. 151-152 y 176-177.

de Shem (NHC VII 1)– llama «paráfrasis». Este género ha sido utilizado en la Antigüedad de modos múltiples. El parafrasear de los gnósticos es la forma de su predicación[2].

En la integración de citas y alusiones, formalmente pueden distinguirse dos usos básicos. Uno en que los elementos bíblicos quedan entretejidos en la composición de la obra, sin marcas formales externas. Otro en que esos elementos entran explícitamente como tales en la exposición con claras marcas externas. En la exposición, la palabra divina entra en cuestión para ser interpretada como tal. Es el caso de los comentarios. Mientras que en la composición el elemento bíblico queda al servicio de un objetivo independiente y de la estructura de su nuevo contexto. Es lo que predomina en discursos y narraciones.

Un tipo intermedio entre la exposición y la composición lo constituye la integración del elemento bíblico en el texto para extraer una lección o actualizarlo. Un ejemplo de uso expositivo de Gen 3,9 se encuentra en *Testimonio de la Verdad* (47,14-22), donde la pregunta de Dios a Adán introduce una exposición derogatoria del Dios que la hace. En cambio, *Origen del Mundo* (119,19-27) introduce la cita implícita de Gen 3,9 dentro de un relato sobre el paraíso formado por una cadena de alusiones que permite hablar de una Biblia reescrita. Ambos textos coinciden en interpretar la pregunta: «¿Dónde estás, Adán?», como prueba de la ignorancia del Dios que la hace.

Entre los varios tipos de fuentes gnósticas, el uso de la Escritura en exposiciones parece limitado principalmente a fuentes valentinianas, tales como los fragmentos del comentario a Jn de Heracleón preservados por el comentario de Orígenes y los *Extractos de Teodoto* recogidos por Clemente Alejandrino. Entre los textos de Nag Hammadi el mejor ejemplo es el *Testimonio de la verdad.* El tipo intermedio, la mejor ilustración del uso de la Escritura como textos-prueba, se encuentra en *Exégesis del Alma*. Fuera de los textos de Nag Hammadi, en la *Carta a Flora* de Tolomeo. Sin embargo, el que predomina en las fuentes gnósticas coptas, que son principalmente narraciones y discursos, es el uso en la composición. Es más bien rara, en efecto, la introducción formal de elementos bíblicos. Es mucho más común el uso implícito y las alusiones entretejidas dentro del texto.

[2] Cf. Aland, en: Wilson (Leiden 1978) pp. 75-90.

Desde un punto de vista formal hay cita explícita de la Escritura cuando los elementos bíblicos quedan introducidos por una referencia explícita a su fuente. Se trata de citas bíblicas o de referencias a personalidades y circunstancias bíblicas. Una buena muestra son los «textos-prueba» de *Exégesis del Alma* (129,5-130,20). Al contrario, el uso implícito no queda indicado por marcas formales externas. Su identificación depende de la habilidad del lector para reconocer los elementos escriturísticos y ver su significado en el nuevo contexto, y ello tiene la finalidad de crear una complicidad entre el autor y el lector que los reconoce como tales. Las citas implícitas o alusiones son un recurso para activar simultáneamente dos textos. Su utilidad consiste en indicar que el texto en que aparece debe ser leído e interpretado en relación con otro texto externo y que el verdadero significado de ambos textos emerge de ese mismo vínculo. Mientras que las citas explícitas son más indicativas y autoritativas, las implícitas son más sugestivas. Por otro lado, hay que distinguir entre las alusiones intencionada y las reminiscencias, que derivan de la gran familiaridad de un autor con su texto bíblico. Por otra parte, hay ecos bíblicos que pueden ser escuchados en un texto por un lector y presuponen su capacidad para reconocerlos.

Así el mensaje específico de la cadena de alusiones a Gen 1,2-10 que se encuentra en el relato de *Origen del Mundo* (100,29-101,9) aparece sólo si se entiende la relación así establecida entre los dos textos:

> El Arconte veía su propia grandeza; en realidad se veía únicamente a sí mismo y a ninguna otra cosa, fuera del agua y oscuridad. Entonces pensó que él era el único existente. Su [pensamiento] se completó con la palabra. [Y esta palabra] se manifestó como un espíritu que iba y venía sobre las aguas. Y cuando este espíritu se manifestó, el Arconte separó a un lado la substancia de las aguas, poniendo lo seco al otro lado. Y a partir de la materia se construyó un habitáculo propio y lo llamó cielo. Y a partir de la materia el Arconte construyó un escabel y lo llamó tierra[3].

Todas las alusiones se refieren a realidades que aparecen en los primeros versículos del Gen, pero cuyo origen, salvo el de la luz, no queda aclarado por el relato bíblico mismo: la tiniebla, el espíritu, un poder que aparece sobre el abismo, las aguas y la palabra; mientras que los nuevos elementos introducidos por las

[3] Traducción de Montserrat (Madrid 1997) p. 365.

citas implícitas, fácilmente reconocibles, de Gen 1,2-10 e Is 66,1, a saber, cielo y tierra, se refieren a los únicos dos elementos de Gen 1,1-3 cuyo origen es aclarado por el relato bíblico en los vv. 6-8. Las alusiones bíblicas apuntan precisamente a aclarar lo que ocurrió antes de que Dios crease cielos y tierra (Gen 1,1), cosa que deja sin explicar la narración bíblica.

El mismo proceso literario construido sobre alusiones se aplica también al uso del NT. Así el sumario antropogónico de *OrigMund* (117,27-118,2) despliega la misma estrategia intertextual con respecto a 1 Cor 15,45-47. El mismo uso de alusiones al NT puede desempeñar también un papel en el relato dedicado a la animación de Adán (*OrigMund* 115,6-116,8)[4].

2. EXÉGESIS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La utilización del Antiguo Testamento

Pese a las teorías que han subrayado el elemento judío en el gnosticismo y han localizado la *fons et origo* del movimiento gnóstico en un contexto judío, no se puede hablar de una influencia directa del judaísmo. La valoración del antijudaísmo presente en los textos gnósticos precisa todavía de un análisis ahondado de los elementos en juego y de un balance crítico. Un aspecto esencial de los textos de Nag Hammadi es su dimensión polémica. Sin embargo, donde esta polémica asume un aspecto antijudaico, el adversario, en general, no son comunidades judías sino los cristianos de la Gran Iglesia, defensores impenitentes de las tradiciones veterotestamentarias y de su Dios[5]. El único texto que, detrás de esta polémica, parece traslucir una realidad concreta de confrontación con los judíos es el *Evangelio de Felipe* (NHC II 3: 51,29-52,24). Este texto expresa claramente la superioridad de los gnósticos cristianos; por un lado, respecto a los gentiles, asimilados con los hylicos (en cuanto tales, nacidos muertos), y, por otro, respecto a los hebreos, asimilados a los psíquicos de la Gran Iglesia de otros textos valentinianos. El *EvFel* es –con una sola excepción (*Testimonio de la verdad* 31,25)– el único texto de todos los de Nag Hammadi que se refiere explícitamente a los «cristianos».

[4] Cf. Painchaud, *JECS* 1996, pp. 132-145.
[5] Cf. Filoramo, *ASE* 1997, pp. 96 y 100.

Aquí es una manera de designar a los espirituales, en contraste con los «hebreos» y los cristianos no gnósticos[6].

El material judaico que encontramos en los textos gnósticos les ha llegado a través de una traducción griega y no hay que olvidar que los LXX en el s. II dejan de ser usados por los judíos y constituyen la Biblia cristiana. En una visión rápida, el conocimiento gnóstico del AT parece muy truncado y limitado generalmente a los capítulos primeros del Génesis. Aunque hay que notar que la arrogancia del Demiurgo, que se proclama engañosamente el único Dios en algunos sistemas gnósticos, toma su formulación del Éxodo y de Isaías. De hecho, en los textos gnósticos predominan las citas de Gen 1-6, aunque las hay también del resto del libro. Aunque no tanto, son abundantes las citas de Is, Ex y Sal, pero están también representados con pocas citas otros libros[7]. La frecuencia o infrecuencia de las citas directas no es acaso un criterio satisfactorio de influencia de unos documentos sobre otros. El que haya algunas citas de otros libros además de los cuatro predominantes tampoco prueba un amplio conocimiento del AT entre todos los grupos gnósticos. Había escuelas con más orientación bíblica que otras.

No hay citas del AT en los extractos de Simón, Menandro y discípulos de Marción, ni en los fragmentos de Valentín. Pero hay que recordar que quien hace un sumario de un documento puede omitir citas o condensarlas en alusiones muy de paso. En cambio, quien recoge un extracto puede retomar de lleno una cita. No hay citas en 5 de los 8 documentos de NHC II, pero ello queda muy determinado por los intereses concretos de cada autor. La mayor abundancia de citas del AT se encuentra en la reseña sobre Marcos y otros. Le siguen la *Megálê Apóphasis,* los naasenos, la reseña de Hipólito sobre los valentinianos, Basílides, Tolomeo y los gnósticos libertinos. Los textos más citados son Gen 1,26 e Is 45,5. Siguen Gen 1,2 y 2,7. Las que más citan el Gen son las secciones sobre Marcos, Tolomeo y la barbelognosis. Como documento les supera *Naturaleza de los Arcontes*. Los más aficionados a los salmos son los naasenos y Basílides. Las citas más numerosas de Is son de los naasenos y la barbelognosis. Más que un conocimiento truncado, los gnósticos hacen

[6] Cf. Filoramo, *ASE* 1997, pp. 89-93.

[7] El índice de Evans - Webb - Wiebe (Leiden 1993) eleva el número de los otros libros «citados» a 20.

un uso selectivo del AT. Es significativo que no muestren interés por los libros históricos[8].

La interpretación del Antiguo Testamento

Los heresiólogos se quejaban no tanto de que los herejes gnósticos rechazaban el AT como de que lo interpretaban incorrectamente. De hecho, la interpretación gnóstica del AT es una cuestión muy complicada y es muy variada la serie de actitudes que adoptaron los gnósticos para con la Biblia. Es cierto que tenían predilección por los primeros capítulos del Génesis, pero también citan la mayoría de los libros bíblicos.

En este uso tan diversificado hay aproximaciones negativas: desde abierto rechazo de figuras y acontecimientos a la exposición en un sentido contrario, mediante el cambio de papeles, a una exposición correctiva.

Hay también una apropiación de pasajes «neutrales» mediante la interpretación alegórica.

Como aproximaciones más positivas hay que notar referencias eclécticas a pasajes del AT en apoyo de ciertas doctrinas o prácticas cultuales. También interpretaciones etiológicas y tipológicas, en parte con una tendencia soteriológica[9].

Una muestra de **actitud enteramente negativa** la encontramos en el *Segundo Tratado el Gran Seth* (NHC VII 2). Se presenta como una exhortación reveladora a un grupo de gnósticos cristianos acosados, para corroborar su firmeza frente a la persecución por parte de otro grupo más fuerte. Los adversarios atacados son los cristianos católicos asociados con una institución eclesiástica en crecimiento. Como parte de su ataque el documento propone una doctrina dualísticamente radical de antagonismo y separación entre el Dios supremo y el Creador, entre Cristo y el mundo, entre los verdaderos cristianos y los adheridos al AT. Define como «objetos de menosprecio» las principales figuras de la historia bíblica, de Adán a Abraham, de Isaac y Jacob a David y Salomón (62,27-64,1). La inclusión de Juan Bautista en la lista de figuras bíblicas rechazadas sirve para corroborar la negación de que Cristo haya podido tener precursores

[8] Cf. Wilson, en: *Proceedings* (Estocolmo-Leiden 1977) pp. 164-168.
[9] Cf. Pearson (Harrisburg 1997) pp. 99-101.

humanos. Sigue atacando la «doctrina de los ángeles» (= la Ley), asociada con los personajes del AT, las «reglas alimenticias» y «amarga esclavitud». Culmina con un virulento ataque al Dios de la Biblia (64,17-65,2). Los adversarios atacados no son los judíos sino los cristianos eclesiásticos, para quienes el AT es todavía Sagrada Escritura[10]. La analogía más próxima a este rechazo del AT en la historia de la herejía cristiana es la actitud adoptada por Marción y sus seguidores. En la historia de la religión gnóstica, la tradición mandea, en la que Moisés es el profeta del Espíritu (*Ruha*) malo, y el Creador de la tradición bíblica el jefe de los demonios[11].

También el *Testimonio de la Verdad* es un ataque polémico contra otros cristianos, dirigido no sólo contra los de la institución eclesiástica, sino también contra otros gnósticos. Su actitud existencial es de rechazo, renuncia, distinción y separación. Hay que rechazar la Ley por la Luz (29,6-30,2), renunciar al mundo (69,23-24), distinguir entre el Verbo del Hijo del Hombre y el error de los Ángeles (41,2-4), entre Dios y el Creador (41,30-31), entre la letra y el «misterio» de los textos (37,10; 70,30). Da una interpretación verdadera o «arcóntica» de la Escritura. La Ley y el Evangelio son semejantes a Juan y a Jesús: el uno nacido de una matriz envejecida y el otro de una matriz virgen (45,6-22). El relato de la orden dada a Adán y de la transgresión (Gen 2,16-3,23) demuestra que el Dios de la Ley, envidioso e ignorante, busca apartar al hombre de la gnosis que quería revelarle la serpiente (45,23-48,15). El verdadero carácter de la serpiente instructora se revela en Num 21,9, donde prefigura a Cristo: los que crean en la palabra de la serpiente serán salvos (48,15-49,10). Si Cristo es la serpiente, la fe en él supone el rechazo de la Ley (50,1-9). Sus exégesis, sus análisis éticos, su postura moral, su reflexión van sostenidas a menudo por una interpretación radical, a veces crítica y personal, pero siempre consecuente, del mito valentiniano[12]. Por lo tanto, no se puede decir que rechace al AT en bloque. Junto a las disposiciones legislativas, que hay que desatender sin más, hay también misterios de salvación que hay que saber reconocer[13].

[10] Cf. Filoramo, *ASE* 1997, p. 96.
[11] Cf. Pearson (Harrisburg 1997) pp. 104-106.
[12] Cf. Mahé (Quebec-Lovaina 1996) pp. 19-23 y 73.
[13] Cf.Gianotto, *ASE* 1986, p. 162.

Posición totalmente positiva es la que toma la *Exégesis del alma* (NHC II 6), dedicada a una exposición del origen divino, caída y reintegración del alma humana. El descenso del alma (femenina) queda descrito como caída en la prostitución. Su ascenso, que requiere arrepentimiento, consiste en una restauración del alma, como virgen renovada, a la casa de su Padre. Más de dos tercios de la obra son narrativos, cediendo el paso en las tres últimas páginas a la exhortación. Ambas partes contienen citas del AT (una apócrifa) y del NT. Se añaden dos citas de Homero en la parénesis final. El reparto es desigual. Las dos primeras páginas (127,19-129,25), que cuentan la caída y las desgracias del alma hasta su conversión, no tienen, pero van seguidas de un largo florilegio (129,5-131,13) compuesto de textos proféticos, de una evocación de enseñanzas de los apóstoles y de algunas transiciones exegéticas: todo sobre el tema de la prostitución del alma. En la segunda parte del relato y su conclusión, se entremezclan citas tomadas del Gen, Sal y Jn que ilustran las bodas del alma y la misericordia del Padre (131,13-135,5). También la parénesis final está entretejida de citas. Los largos pasajes del AT vienen de los grandes profetas y de los salmos, más tres pasajes muy breves del Gen y un extracto del Ps.-Ezequiel. Los testimonios neotestamentarios son mucho menos largos y menos numerosos: dos extractos paulinos (1 Cor y Ef), una frase de Jn, una de Lc y dos bienaventuranzas de Mt, y se hace por dos veces referencia a la predicación y la actividad de los «apóstoles del Salvador» y una a la predicación del Bautista. En general el texto citado es reproducido cuidadosamente. Las citas van generalmente precedidas de una cláusula introductoria que las identifica y articula al contexto. Citar un lugar bíblico es proveer su exégesis a partir de la doctrina expuesta en el texto y mostrar su concordancia con esta doctrina. El florilegio sobre la prostitución del alma (129,5-131,11) no es una simple alineación de textos, sino una composición exegética en la que se articulan textos y comentarios[14].

También parece enteramente positiva la postura de la *Pistis Sophía,* que se sitúa en la orientación valentiniana. Son de particular interés los Himnos, que introducen numerosos salmos explicados gnósticamente. La doctrina gnóstica pasa a ser una paráfrasis del salmo correspondiente. En principio la obra se en-

[14] Cf. Sevrin (Quebec 1983) pp. 4-7.

cuentra en la misma línea que la restante exégesis cristiana. La fuerza que se encuentra en los profetas del AT, que es el Espíritu de Jesucristo, ha hablado en parábolas o en tipos y misterio. Ahora, en cambio, ese Espíritu de Jesucristo habla en palabras claras[15].

Una **posición intermedia** es la de la *Carta a Flora* de Tolomeo, que nos ha llegado en su griego original gracias a Epifanio, *Panarion* 33, 3.1-7.10. Instruye, probablemente a una cristiana común (no iniciada), sobre la Ley de Moisés y el alcance de su relevancia para la vida cristiana (gnóstica). Tolomeo puede interpretar la Ley mosaica porque ha recibido la «gnosis», que es un conocimiento referido al Dios desconocido y al Demiurgo (3,8). Puede explicar el origen del dios inferior y del adversario diabólico, porque ha recibido por sucesión la tradición apostólica secreta (7,9). Partiendo de «dichos del Salvador» (3,8; 4,3-6.11) concluye que la Ley es divisible en tres partes (4-5; 7,1). Una parte es atribuida a Dios y su actividad legisladora (4,1-2); otra, al mismo Moisés (4,2.8-10), y otra que se considera añadida por «los ancianos del pueblo» (4,2.11-13). Luego distingue en la Ley divina tres partes de valor desigual: la ley pura, sin mezcla de mal, que el Salvador ha venido a completar; la parte mezclada de mal e injusticia, que el Salvador ha abolido (5,1), y la ley típica y simbólica, destinada a representar lo espiritual y transcendente (5,2). La Ley pura es el decálogo, mandamientos puros pero imperfectos, la parte que ha sido completada por el Salvador (5,3). La segunda parte de la ley, atribuida sólo al Demiurgo, es la ley del talión (5,4-6), que el Hijo ha abolido (5,7). Las ceremonias y ritos litúrgicos del pueblo judío corresponden a la ley simbólica (5,8), abolida en su aplicación literal (5,9), que nos remite a las realidades espirituales y trascendentes. Sólo que a una destinataria no iniciada la interpretación que le ofrece Tolomeo no es ni alegórica ni tipológica sino más bien ética (5,10-14). Concretando la distribución tripartita de esa parte de la Ley que es divina: el decálogo ha sido completado por ciertos pasajes del Sermón del Monte (6,1.6); la ley del talión ha sido abolida (6,2-3.6); la ley simbólica, dada a imagen de las realidades trascendentes, ha sido traspuesta y cambiada del sentido literal al sentido espiritual (6,4-6). El Dios que ha dado la Ley no es ni el Dios perfecto ni el diablo, sino un tercero (7,3), el De-

[15] Cf. Widengren, en: *Studies Bleeker* (Leiden 1969) pp. 275-281.

miurgo y creador del mundo, intermediario entre los otros dos (7,4), que no es ni bueno (Dios) ni malo (diablo) sino justo (7,5), inferior al Dios perfecto y superior al Adversario (7,6). El Demiurgo es un símbolo del Dios supremo (7,7). Tolomeo emplea la distinción marcionita de la verdad y la justicia para indicar la diferencia entre el Dios supremo y el creador del mundo exterior[16]. Pero no se propone tratar de la legislación sobre el trasfondo de la teoría de los dos principios (3,2), sino de una teoría de tres principios. Sólo que, en tanto que el Dios supremo y el diablo, quedan bien delineados por atributos, la figura de en medio, que es el Salvador y Demiurgo, queda más bien vaga. Por otra parte, está claro que su distribución tripartita de la Ley trabaja con ideas afianzadas en su tiempo, sólo que difiere de las versiones judeohelenísticas por su caracterización negativa de Moisés[17].

Uno de los textos valentinianos de Nag Hammadi, el *Tratado Tripartito* (NHC I 5), contiene un desarrollo sobre los profetas bíblicos comparable al que hace sobre la Ley la *Carta* de Tolomeo. En el encuadre de una discusión general de las varias filosofías y teologías existentes en el mundo (108,13-114,30), el autor discute las varias «herejías» existentes entre los judíos como resultado de sus diferentes interpretaciones de la Escritura (112,14-113,1). Señala que los profetas no hablan por su propia cuenta, sino de las cosas que han visto y oído por la proclamación del Salvador. Los profetas hablan a veces de cómo será su venida. Otras como si el Salvador hablase por su boca, diciendo que vendrá y atenderá a los que no le han conocido. Cada uno piensa según la actividad de la que ha recibido poder para hablar, pero ninguno supo de dónde vendría ni cuándo (113,5-34). El pasaje suena a «ortodoxo», hasta que notamos que la «raza de los hebreos», incluyendo los profetas, son un pueblo «psíquico», adherido al Creador inferior, que no es sino una «imagen de la imagen del Padre».

No fueron los valentinianos los únicos gnósticos que desarrollaron una posición «intermedia» respecto al AT. Otro de los textos de Nag Hammadi, el *Concepto de Nuestro Gran Poder*

[16] Cf. Quispel, SC 24 (París 1949) pp. 38-39.

[17] Cf. Markschies, *ZAC* 2000, pp. 233-246. Interpreta que Tolomeo identifica al Salvador con el Demiurgo; lo que queda en marcado contraste con el sistema valentiniano.

(NHC VI 4), adopta tal posición al exponer una historia del mundo gnóstico-apocalíptica. La historia queda distribuida en tres épocas o «eones»: el «eón de la carne» (38,13; 41,2), al que pone término el diluvio; el «eón psíquico» (39,16-17; 40,24-25), durante el que aparece el Salvador y que concluirá con una conflagración (46,29-30); y el futuro «eón de belleza» (47,15-16), el «eón inmutable» (48,13). El Creador es descrito como «el padre de la carne», que se vengó por medio del diluvio (38,19-32), pero, en contraste con muchos enfoques gnósticos, Noé queda presentado como «piadoso y digno», un predicador de la «piedad» (38,26). Como muestran muchos otros ejemplos, la posición «intermedia» es la actitud más característica respecto a las Escrituras desplegada en general por las fuentes gnósticas[18].

Hay textos construidos como relecturas de secciones de la Biblia. El *Apócrifo de Juan* (NHC II 1, etc.) es una reescritura y reordenación del material bíblico en Gen 1. El autor da citas del AT con y sin fórmulas introductoras, usa expresiones y frases derivadas del texto bíblico y sentencias que recuerdan acontecimientos allí descritos. Usa términos clave para una interpretación especial (alegórica). En las doctrinas gnósticas básicas los fenómenos de este mundo son sólo semejanzas de las realidades del mundo de luz, así como el Creador y su mundo son inferiores al Dios supremo y al mundo de la luz. En general, el uso del Gen lleva consigo una interpretación invertida para ofrecer «verdadero conocimiento», «doctrina secreta». El pasaje que ofrece la «blasfemia del Demiurgo»[19]: «Yo soy un Dios celoso y no hay otro fuera de mí» (NHC II 13,5-13), es un ejemplo de una tradición gnóstica que se encuentra en numerosos textos. Marca una «revolución» por parte de los gnósticos contra el Creador bíblico y una alienación radical respecto a su orden creado. Hay otras obras que encajan en la categoría: «Escritura reescrita». Algunas están muy relacionadas en estructura y contenido con el *ApocrJn*: como es el caso de la *Naturaleza de los Arcontes* (NHC II 4), *Origen del Mundo* (NHC II 5 y XIII 2) y el sistema descrito por san Ireneo en *AH* I 30[20].

[18] Cf. Pearson (Harrisburg 1997) pp. 112-113.
[19] Cf. Is 45,21; 46,9; Ex 20,5.
[20] Cf. Pearson (Harrisburg 1997) pp. 114-119.

3. EXÉGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO

El paulinismo de los gnósticos

Los heresiólogos, desde Ireneo a Orígenes, reconocen el poder de atracción del Apóstol para la exégesis gnóstica. Hasta el punto de que Tertuliano lo denomina «el Apóstol de los herejes» (*Adversus Marcionem* III 5,4). Ireneo se queja de que saquen del Apóstol otras interpretaciones y cuestionamientos, siendo así que éste ha enseñado todo en conformidad con el kerigma eclesiástico (*AH* IV 41,4). Si los heresiólogos atribuyen mucho del atractivo de los sectarios a su promesa de revelar secretos escondidos, éstos se justifican alegando que el mismo Señor (cf. Mc 4) y Pablo son muestra del reconocimiento de que sólo unos pocos miembros escogidos de su auditorio están capacitados para recibir la «sabiduría de Dios escondida en un misterio»[21]. Si los herejes remitían, como una de las fuentes de sus doctrinas, a las revelaciones de Pablo tras su arrebato hasta el tercer cielo (2 Cor 12,1-4), Tertuliano les reprocha que están acusando al Apóstol de haber violado el secreto de lo que ahí mismo declara incomunicable (*De praescriptione* 24,5). A continuación descarta que 1 Tim 6,20 pueda alegarse como prueba del anuncio de ciertas cosas en público para todos y de haber confiado otras cosas en secreto a un pequeño número. Para ello explica 1 Tim 6,20 desde 2 Tim 2,2 (*De praescr.* 25,1-9). Como el Señor, los apóstoles en general y Pablo en particular no substraían enseñanzas a las iglesias ya constituidas en su fe para confiarlas en particular a un pequeño número de privilegiados (*De praescr.* 26,2.8.11). Ireneo echa en cara a los herejes que se dirigían a los que llamaban gente del común o eclesiásticos pretendiendo tener la misma doctrina, y una vez que se los han ganado, entonces les desvelan el «misterio inefable Iglesia» de su «Pléroma» (*AH* III 15,2). Esta «Sabiduría escondida», que cada uno de los heresiarcas pretendía haber descubierto (*AH* III 2,1), al parecer se explicaba como el mito de Sophía[22], revelaba el secreto de su elección por gracia y enseñaba la «interpretación más honda» de las Escrituras. En las cartas paulinas leían los temas básicos de

[21] Cf. 1 Cor 2,6; Ef 3,5; 1 Tim 3,2 en la exposición de Ireneo, *AH* III 2,1 - III 3,1.

[22] Cf. 1 Cor 2,6 y Ef 5,32 citados en la explicación del mito de *Sophía Achamoth* en *AH* I 8,4.

sus doctrinas. No sería sorprendente que los eclesiásticos, confrontados con tal exégesis del pensamiento paulino, hubieran evitado el discutir la teología del Apóstol. Si bien está claro que san Pablo es admirado como misionero y mártir, se ha insistido en que su influencia teológica es muy reducida hasta el tiempo de san Ireneo. Convencido éste de que los valentinianos dan una visión distorsionada de las ideas paulinas, pasa a la contraofensiva en *AH* IV 41,4. A fines del s. II ha pasado a ser el campeón de la ortodoxia, el cuestionador del «Pablo gnóstico», reinterpretando sus cartas en el sentido de la ortodoxia. Los valentinianos y otros gnósticos se habían apropiado y desarrollado el lenguaje teológico paulino (tomado del judaísmo y otras tradiciones religiosas y filosóficas del s. I) para construir su propia terminología gnóstica. Lo que ha dado pie a reconstrucciones «histórico religiosas» sobre un Pablo gnóstico o los gnósticos como adversarios directos de Pablo. Tras la muerte de Pablo (h. 60), las tradiciones sobre el Apóstol se desarrollaron en varias direcciones. Es el caso de las Deuteropaulinas (h. 70-95), Hechos (h. 80-90) y las Pastorales (h. 100-110), con perspectivas distintas que –al no ser básicamente contradictorias– no obstaron a su integración posterior en el canon. Sin embargo, reflejan unas tensiones en la interpretación paulina que estallaron en conflicto abierto durante las generaciones que siguieron a su composición. Mientras Marción trató de purificar los textos de lo que juzgaba añadiduras judaizantes, Valentín prefirió interpretarlos esotéricamente. Sus discípulos, que ignoraron virtualmente las Pastorales, incluyeron Col, Ef y Heb como fuentes de la teología paulina y hasta recurrieron a estas cartas para interpretar las anteriores. En lugar de «terminología gnóstica» en las paulinas, lo que hay es terminología paulina y deuteropaulina en los escritos gnósticos[23]. Se ha notado que en el pensamiento paulino sobre la Ley y la carne parece haber un elemento de tensión sin resolver. El pensamiento gnóstico en su forma más cristiana, la enseñanza de Marción, ha subrayado en ambos casos el elemento de hostilidad exclusivamente y en grado extremado. Era inevitable que la exégesis ortodoxa balancease en dirección contraria[24].

Pese a todas las discusiones de los heresiólogos, que son los que transmiten la impresión de un amplio paulinismo gnóstico,

[23] Cf. Pagels (Filadelfia 1975) pp. 157-166.
[24] Cf. Wiles (Cambridge 1967) pp. 132-133.

hay que notar que en los escritos gnósticos originales no es desmesurada la apelación nominal a Pablo de los maestros gnósticos. Hay escritos gnósticos que están tan lejos de Pablo como la *2 Clemente* y documentos cristianos primitivos semejantes. Para Basílides era Matías quien encabezaba la cadena secreta de transmisión hasta él y su discípulo Isidoro (Hipólito, *Refutatio* VII 20,1). En otro lugar Basílides aparece conectado con Pedro a través de un tal Glaukias y se cuenta también que los discípulos de Valentín se jactaban de que su maestro había recibido la tradición esotérica de un Teudas que decían había sido discípulo de Pablo (Clemente, *Stromata* VII 106,4). Pero esto no significa que situasen a Pablo en exclusiva al comienzo de la tradición doctrinal valentiniana. Sin negar que Pablo, y en particular las deuteropaulinas Ef y Col, hayan desempeñado un papel importante para el sistema valentiniano, se constata que la peculiaridad gnóstica no es la monotonía paulina en la derivación de su sistema especulativo, sino, al contrario, la multiplicidad de tradiciones. La misma impresión de un uso paulino disperso ofrecen los escritos gnósticos originales de Nag Hammadi. Los grandes documentos de impronta valentiniana traslucen un conocimiento de las paulinas, pero no hay una particular vinculación al Apóstol como la que se conoce de Marción y su iglesia. Aparte de los marcionitas, Pablo es el «apóstol de los herejes» preferentemente para Valentín y sus discípulos. Hay ecos de todo el *corpus* paulino, incluida Heb; pero no de las Pastorales. Sin embargo, no hay muestra de que se considerase a Pablo como la autoridad única o determinante. No sólo Jn ha ejercido notable fascinación sobre Heracleón y otros valentinianos, sino que tampoco falta una apropiación de los Sinópticos, en particular de Mt. Cuanto más se acomodaban los sectarios a la fe cristiana comunitaria, dejando de lado típicas especulaciones gnósticas, es cuando más se acercan a una comprensión cristiana del NT conjuntamente con san Pablo, como es el caso de la *Carta a Rheginos*. La brecha entre las ideas nucleares del Apóstol y las gnósticas es tan grande que a la larga no iba a ser posible la apropiación del Apóstol por los gnósticos. Les iba a resultar más fácil tomar como suyo, más a la letra y plenamente, a Ireneo y otros contradictores de los herejes. En su contraofensiva tenían a Pablo de su lado, sobre todo si lo leían a la luz de las Pastorales[25].

[25] Cf. Dassmann, *JbAC* 1979, pp. 123-127 y 138.

Los Sinópticos en los textos de Nag Hammadi

Dejando aparte al *Evangelio de Tomás,* los demás textos de Nag Hammadi, en la medida en que reflejan tradición sinóptica, parecen presuponer uno o más de nuestros canónicos. Son testigos del desarrollo de esa tradición después de su redacción. No muestran que siga usándose Q u otra de las fuentes sinópticas anteriores a la redacción de nuestros evangelios. Es con Mt con quien muestran más afinidad, aunque es más difícil determinarlo en los pasajes en que coincide la doble o triple tradición sinóptica. Lo dicho encaja con la popularidad de Mt en la primitiva Iglesia hasta las últimas décadas del s. II. Lc es mucho menos usado, aunque sus citas no son raras. Lo son, en cambio, las alusiones claras a Mc. Los evangelios de Marcos y Lucas fueron mirados con cierta reserva por algunos cristianos del s. II. En el caso de Lc queda implícito en la defensa que hacen de este evangelio san Ireneo (*AH* III 14,3) y el Canon de Muratori. No hay que olvidar, sin embargo, que la ausencia de alusiones puede deberse a casualidad, falta de un contexto apropiado, o que se daban en partes de los textos hoy perdidas. Un rasgo llamativo de las alusiones notadas en los textos de Nag Hammadi es su gran variedad. Una cita frecuente es la del dicho del Señor sobre árboles y frutos de Mt 7,16 en cinco o seis de los documentos; lo que no es sorprendente, ya que según Orígenes (*Perì Archôn* I 8,2) era un texto favorito de los valentinianos. Usan también los relatos de aparición del Resucitado de Mt (seis documentos) y de Lc (dos documentos). Tampoco sorprende, dado que algunos escritores gnósticos presentan su enseñanza como discursos del Resucitado, con el escenario de otra aparición. Otro complejo sinóptico relativamente frecuente es el complejo sobre «tesoro» (Mt 6,19-21) reflejado directa o indirectamente en seis obras, si bien dos de ellas (*Doctrina de Silvano, Sentencias de Sexto*) no son propiamente gnósticas. El dicho Q (Mt 7,7/Lc 11,9): «Buscad y encontraréis» es aludido en dos o tres documentos y en un cuarto mucho. Hay también gran variedad en lo que concierne a la extensión con que queda reflejada la tradición sinóptica. En algunos casos parece que al escritor gnóstico le ha bastado llamar «Jesús» al que habla en su texto para mantener la continuidad con la tradición cristiana, sin referencia directa a la tradición sinóptica (*Libro de Tomás el Atleta*). En otros casos parece hacer un esfuerzo para mantener esta identificación en un nivel más hondo, asegurándose de que el Jesús gnóstico dice cosas

que van a ser reconocibles desde otra parte como palabras de Jesús (la cadena en *Evangelio de María* 8)[26].

La entera cuestión queda conectada con la de la relación entre los textos de Nag Hammadi y las reseñas de los heresiólogos. La impresión dominante que dejan las referencias patrísticas es que la tradición neotestamentaria y su interpretación adecuada era de suma importancia para los gnósticos. Tertuliano contrasta Valentín con Marción quejándose de que, mientras Marción mutila el texto del NT, Valentín lo mantiene entero pero lo pervierte aún más metiendo en él sus invenciones (*De praescriptione haereticorum* 38). Ireneo da muchos ejemplos de cómo los gnósticos retuercen las Escrituras para su fines, al afanarse en acoplarlas a sus propias invenciones[27]. Por eso estima tan importante el contrarrestar la interpretación de sus adversarios. Si bien, a diferencia de lo que cuentan los heresiólogos, en la mayoría de los textos de Nag Hammadi las citas explícitas son una excepción. No hay apenas prueba de que los escritores patrísticos hayan tenido acceso directo a muchos de los documentos que nos han llegado de Nag Hammadi. Acaso estos textos estaban destinados más bien al consumo interno de las comunidades gnósticas y lo que conocieron los Padres, con muchas más referencias bíblicas, eran obras destinadas a propaganda entre los cristianos ortodoxos. Sin embargo, hay documentos que no encajan dentro de este esquema. De aquí que no se puedan hacer generalizaciones sobre el puesto de la exégesis del NT dentro del gnosticismo[28].

Está claro que hay casos en que los autores gnósticos retoman para reinterpretarlos elementos de los evangelios canónicos conocidos. Es evidentemente el caso del *EvTom* con todo el material que tiene en paralelo con los Sinópticos. No se puede negar que el *ApocrSant* y el *DialSalv* en su redacción actual conocen los evangelios canónicos, particularmente Mt para el *DialSalv*. Pero precisamente cuando más aluden, se abstienen de citar los textos; como si los diesen por suficientemente conocidos y su propósito fuera proveer, para interpretarlos, tradiciones nuevas y más secretas. *TomAtl* es en buena parte un remedo de tradiciones secundarias de dichos inspiradas en los canónicos.

[26] Cf. Tuckett (Edimburgo 1986) pp. 149-156.
[27] Ireneo, *AH* I 3,6; II 10,1; V 26,2.
[28] Cf. Tuckett (Edimburgo 1986) pp. 156-163.

La elección de interlocutores privilegiados y la puesta en escena del *ApocrSant* (breve intercambio con los Doce y revelación particular a Santiago y Pedro) indican que se prentende ir más allá de las tradiciones canónicas, hacia enseñanzas de mayor hondura. A veces la frontera entre tradiciones orales, tradiciones escritas y las nuevas creaciones se mantiene fluida. Tal versatilidad se muestra en la misma tradición manuscrita de los textos de Nag Hammadi, como reflejo de la misma inestabilidad sociológica del gnósticismo, que se extiende a sus escritos, que, más allá de su literalidad, sólo serían considerados santos por el conocimiento que transmitían[29].

Un examen de la *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII 2) puede ser representativo de cómo algunos cristianos gnósticos valoraban la enseñanza de Jesús. La estructura narrativa de este escrito, varias de sus escenas y algunas expresiones específicas, muestran claras reminiscencias del último capítulo de Lc y los primeros de Hch. Pero la doctrina de la *CartPeFel* queda conectada por su autor y los lectores gnósticos del documento con la enseñanza de Jesús, tal como fue comprendida por los apóstoles tras su eventual iluminación por el Jesús resucitado. Al ser Jesús considerado como un mensajero de la sabiduría gnóstica, que no había sido entendido por sus discípulos en el período anterior a su iluminación, las presentaciones de Jesús y su enseñanza que se encontraban en los escritos neotestamentarios podían dejarse de lado como productos de la incredulidad e incomprensión[30].

Las parábolas

La exégesis de las parábolas era el terreno favorito de apoyatura para las especulaciones gnósticas, pues se prestan a ello mejor que los vaticinios proféticos. Según el *Apócrifo de Santiago,* el Salvador demoró su existencia gloriosa entre sus discípulos «a causa de las parábolas», para descubrir a sus íntimos el misterio oculto en ellas:

> Me habéis obligado, en efecto, a quedar aún entre vosotros dieciocho días, a causa de las parábolas. Ya estaba bien para hombres. Oyeron la enseñanza y comprendieron «los pastores» y «la semilla», «la casa edificada», «las lámparas de las vírgenes», «el

[29] Cf. Sevrin, en: *Fs. Coppens* (Lovaina 1982) p. 528.
[30] Cf. Luttikhuizen, en: Sevrin (Lovaina 1989) pp. 370-371.

salario de los trabajadores», «las dracmas y la mujer». Allegaos al Logos (NHC I 2: 8,1-11).

El autor alude, entre las parábolas, a la del buen pastor y los mercenarios (Jn 10,1-16), el Sembrador (Mt 13,3-9), la casa edificada sobre piedra (Mt 7,24-27/Lc 6,48-49), las diez vírgenes (Mt 25,1-14), los obreros de la viña (Mt 20,1-16), la dracma perdida (Lc 15,8-11).

La exégesis gnóstica valentiniana de las parábolas reclama ser la auténtica, por provenir siempre del Salvador, de quien pasó a los discípulos privilegiados. Por su contenido espiritual se deja captar por los individuos físicamente (= espiritualmente) capaces. Se destina sólo a gnósticos (= pneumáticos). Hay de ella atisbos en la Escritura, que salen a la luz supuesta la tradición de la explicación auténtica. Las parábolas –además de la exégesis auténtica, revelada– ofrecen a nivel psíquico un significado asequible a los más (= a los eclesiásticos), merced a la exégesis normal de la Escritura: la doctrina psíquica del Salvador. En cambio los carnales, entendiendo el cuerpo sensible de las expresiones, dejaban escapar los otros dos significados (eclesiástico y gnóstico). Los psíquicos pervertidos (p. e. los fariseos) escuchaban las parábolas igual que los carnales, a cuyo nivel se habían reducido culpablemente[31].

La exégesis del individuo cede el puesto a la eclesial. Sólo la Iglesia heredó la llave de las parábolas en particular y de la Escritura en general. Según los herejes, la Iglesia privilegiada merced a una parádosis secreta; según los eclesiásticos, la universal, mediante una parádosis pública. El contenido secreto de la parábola, en función de la parádosis, también secreta, de su interpretación, separa radicalmente la exégesis gnóstica de la eclesiástica. Ambas arrancan de dos cuerpos doctrinales heterogéneos[32].

Nos ha llegado la interpretación del valentiniano Heracleón de la parábola de la cizaña (Mt 13,24-30.36-43) en los fragmentos 32-35 de su exégesis a Jn 4,35-37. La simiente (buena) a que aludía el Salvador interfiere con la buena semilla de Mt 13,24 ss. La cizaña no le interesa, porque la misión del Salvador y de sus apóstoles se dirige a la simiente (espiritual) que alborea al tiempo de su primera venida. Tampoco le importa la suerte de la se-

[31] Cf. Orbe, I (Madrid 1972) pp. 12-17.
[32] Cf. Orbe, I (Madrid 1972) pp. 33-34.

milla *psíquica*. El contraste de Jn 4,23 (uno es el que siembra y otro el que siega) caracteriza a los dos Testamentos: el Antiguo (psíquico) de sembradura y el Nuevo (espiritual) de recolección. Instrumentos de una sabiduría superior, Yavé y los suyos esparcen por el mundo, sin entenderlo, la Iglesia de los espirituales. En la plenitud de los tiempos aparece el Salvador, con los apóstoles, y los recoge para los graneros del Padre. Los *Extractos de Teodoto* (53,1) revelan un aspecto omitido por Heracleón, la pugna entre la buena y la mala simiente. No hace suyo el simbolismo «semilla = hombre espiritual» de Heracleón y descarta que pueda haber una lucha entre la simiente del diablo (= hombre material) y la simiente espiritual de Dios. Esta última está físicamente abocada a la salvación. El duelo se desarrolla entre el alma (= hombre psíquico) y el cuerpo (= hombre material) y dura lo que la vida terrena del hombre[33]. Entre los valentinianos la parábola de la cizaña tuvo al menos dos exégesis, conforme al simbolismo del trigo: en Teodoto simboliza el alma y hombre psíquico y en Heracleón el pneuma y hombre espiritual[34].

La parábola de los obreros de la viña (Mt 20,1-16) sirve a los valentinianos para encontrar una analogía entre la suma de las horas mencionadas y los treinta eones del Pléroma.

> En la parábola misma de los operarios enviados a la viña –dicen [los valentinianos]– se significaban clarísimamente estos treinta eones. Porque unos salen de envío hacia la primera hora; otros hacia la tercera; otros hacia la sexta; otros hacia la nona, y otros hacia la undécima. Si las susodichas horas se componen [sumando] unas a otras, llenan el número de los treinta. Pues una, más tres, más seis, más nueve, más once hacen treinta. Y quieren se signifiquen los eones por medio de las horas (Ireneo, *AH* I 1,3).
>
> Tales cosas no se dijeron manifiestamente [en la Escritura] por no entender todos [ni penetrar] la gnosis. Sino que el Salvador las significó misteriosamente por medio de parábolas a los capaces de saberlas. De esta suerte los treinta eones fueron indicados mediante los treinta años –según decíamos– en que dicen no haber hecho cosa alguna a la vista de otros el Salvador; y [también] mediante la parábola de los operarios de la viña (Ireneo, *AH* I 3,1).

Los 30 eones ocultos en el seno del Padre quedan evocados también por los 30 años de vida escondida de Jesús en Nazaret[35].

[33] Cf. Orbe, I (Madrid 1972) p. 382.
[34] Cf. Orbe, I (Madrid 1972) p. 323.
[35] Cf. Orbe, I (Madrid 1972) pp. 412-413.

La parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,3-7) sirvió a los simonianos para introducir el esquema de su mito de salvación (Ireneo, *AH* I 23,2-3). El Salvador (simbolizado en Simón) encuentra a la iglesia de los espirituales llamados a la salvación (en forma de Helena, la meretriz de Tiro), le otorga su propia gnosis, revelándosele como Hijo del Padre, y la libera de las leyes de la materia. La reseña de Hipólito no añade elementos de interés:

> Dijo Simón que ésta (= Helena) era la oveja perdida. La cual (Helena), por habitar siempre entre las mujeres, conturbaba a las virtudes (angélicas) inherentes al mundo a causa de su insuperable hermosura. La guerra de Troya tuvo también lugar a causa de ella... Fue por último a parar (Helena) a un prostíbulo de Tiro, ciudad de Fenicia, adonde (Simón) bajó y dio con ella. Porque había venido en primer lugar a buscarla, a fin de rescatarla de los lazos (materiales) en que estaba presa. Y luego de haberla redimido, la llevaba consigo diciendo que ésta era la oveja perdida, y de sí mismo que era la virtud suprema (Hipólito, *Ref* VI 19,2).

La triste historia de aparente «perdición» del alma - *Ennoia* (= primera idea de Dios) desde el nivel supremo de la divinidad hasta el cuerpo de una prostituta explica, como mito teológico, la existencia en el mundo de un elemento divino. Es la premisa común a toda gnosis de salvación. Declara el estadio de degradación de lo divino y la necesidad de un redentor que lo libere. La oveja perece en la materia para individuarse en muchedumbre de hijos de Dios y subir –en multitud de hijos– a hombros del Salvador al principio de origen[36].

Los valentinianos teorizan sobre 99 + 1 = 100. El número perfecto (100) se rompe con la oveja perdida, quedando en 99. La historia de salvación gira en torno a la restitución del número primigenio, con la búsqueda por el Salvador de la unidad perdida. La Iglesia angélica (99) se solidariza con la salvación de la humana (1), perdida en la materia hasta que la devuelva al redil el Salvador. Se extravía y restituye lo divino; la materia se mantiene ajena a la salvación. El tema es susceptible de mil variaciones (*Evangelio de la Verdad,* Marcos, Tolomeo, Heracleón, *Evangelio de Tomás, Libro sacro del gran Espíritu invisible*), ya que se puede aplicar el símil de la oveja a los eones, mentes o *ló-*

[36] Cf. Orbe, II (Madrid 1972) pp. 127-129. La traducción del texto citado es del mismo.

goi, ángeles, cualquiera de los elementos superiores. Es ocasión de explicar la presencia de lo divino en el mundo, su multiplicación entre individuos llamados personalmente a la salvación, la redención por la gnosis y la actividad del Salvador[37].

La parábola de las bodas reales (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) sirve al valentiniano Teodoto (*Extractos de Teodoto* 63,2) para desarrollar la escatología sobre las noticias conjuntas de Lc y Mt en dos etapas. El festín de bodas tendrá lugar en la Ogdóada, en el cielo inmediato superior a la Hebdómada (= el séptimo cielo, trono actual del Dios creador). En la Ogdóada quedan para siempre los psíquicos, excluidos por naturaleza del matrimonio espiritual. Las bodas tienen lugar en la cámara nupcial, donde se unen Salvador y Sofía y, a su imagen, los ángeles espirituales con los hombres, sus congéneres. Es decir, que la unión nupcial se realiza en el Pléroma, seno del Padre, más allá de la Ogdóada. Para los valentinianos, unos y otros difieren en naturaleza: los «llamados» son de esencia psíquica; los «escogidos», de naturaleza *espiritual. Los primeros se encaminan a una salvación im*perfecta, proporcionada a su índole; los segundos, a la verdadera salvación. El festín de bodas mantendrá todavía juntos a psíquicos y espirituales. Ningún espiritual entra a él sin llevar como «vestido nupcial» su propia «alma» (= hombre psíquico). El Salvador vela por que se otorgue a los psíquicos un premio condigno, superior al de su naturaleza psíquica, por haber convivido durante la vida terrena con gente elegida para el connubio espiritual con los ángeles del Salvador. Los psíquicos se quedan luego en esa bienaventuranza de la Ogdóada, el umbral del Pléroma, en presencia del Demiurgo y su Hijo, el Cristo psíquico. Un mismo premio definitivo aguarda a los psíquicos, hayan o no convivido aquí con los espirituales. Durante el intervalo entre la muerte del individuo y la consumación final, los unos gozarán de la vista de Sofía –el Espíritu Santo– en la Ogdóada; y los otros de la del Dios del AT y su hijo el Mesías en la Hebdómada. Después del festín conjunto en la Ogdóada, los psíquicos que habían estado unidos a los pneumáticos, abandonados por los espirituales –que ascienden al Pléroma–, pasarán a la misma condición de bienaventuranza de los puramente psíquicos[38].

[37] Cf. Orbe, II (Madrid 1972) pp. 130-137 y 178

[38] Cf. Orbe, II (Madrid 1972) pp. 231-233.

Interpretaciones del cuarto evangelio

El cuarto evangelio parece haber circulado primero con más amplitud entre los gnósticos que entre los ortodoxos, aunque no tardó mucho en ser igualmente recibido entre éstos como la corriente final del cuádruple evangelio. Fue, por lo tanto, un campo natural de batalla en la lucha entre el gnosticismo y la ortodoxia.

Parece que aún antes de Heracleón los naasenos y peratas se remitían al cuarto evangelio excluyendo virtualmente a los Sinópticos (Hipólito, *Ref* 5-7). Los valentinianos lo usaban para acreditar sus «syzygías», con tanta amplitud que Ireneo dice que para refutar sus doctrinas se había visto precisado a refutar su falsa exégesis de Juan (*AH* III 11,7).

Ireneo (*AH* I 8,5-9,1) muestra sin grandes dificultades que la interpretación del prólogo de Jn dada por Tolomeo como demostración de la primera Ogdóada del sistema valentiniano era más bien un ejemplo de *eiségesis*. Pero no toda exégesis gnóstica del evangelio podía ser descartada tan fácilmente. El *Evangelio de la Verdad* es un ejemplo de obra gnóstica que incorpora una captación real de algunos de los temas centrales del evangelio[39].

El Comentario a Jn de Heracleón

En los libros que nos han llegado del *Comentario a Juan* de Orígenes están incorporados 48 fragmentos de la exégesis joánica de Heracleón. Orígenes lo menciona por primera vez en II 14 con ocasión de Jn 1,3 y sigue citándole en los libros VI, X, XIII, XIX-XX, pero sin dar en su reseña los párrafos completos. Se saca la impresión de que la exégesis de Heracleón no era muy explícita. Nos han llegado otros dos fragmentos (49-50) por Clemente Alejandrino y otro (51) por Focio. Este último podría proceder de uno de los libros perdidos del *ComJn* de Orígenes.

Heracleón es el primer escritor de quien nos ha llegado una composición exegética sobre un escrito del NT. Se puede sospechar que la exégesis valentiniana influyó mucho en la eclesiástica. En el fondo los métodos exegéticos de Orígenes no son diferentes. Ambos encuentran en las narraciones bíblicas relatos de sucesos, que realmente han acontecido, y la alusión simbólica a

[39] Cf. Wiles (Cambridge 1960) pp. 96-98.

verdades más elevadas, que se reflejan en los sucesos de este mundo y se traslucen en las frases bíblicas. Nuestro gnóstico entiende las narraciones del evangelio como descripciones de los encuentros de Cristo con los diferentes tipos de hombres y del tránsito desde la esfera perecedera del Demiurgo. Tiene un claro sentido de la evolución espiritual. Orígenes cita a veces sus explicaciones al nivel «simple» histórico, y otras explicaciones alternativas al nivel simbólico, que ocasionalmente alaba. Le critica por no ser suficientemente sistemático y, sobre todo, por las diferencias fundamentales entre la doctrina heterodoxa y la de la Gran Iglesia. Sin embargo, aunque muchas particularidades de esa exégesis sólo se entienden desde el valentinismo, pero sin describir ningún mito valentiniano, ni ser enteramente consecuente en su doctrina de las tres naturalezas en el campo histórico, Orígenes se queja de que no haya manifestado claramente sus ideas. Él mismo ofrece aclaraciones a las expresiones de Heracleón. Una clara diferencia doctrinal está en que éste rebaja al Dios de la Gran Iglesia, al Demiurgo, a un rango inferior. La teología de Heracleón está no sólo influida por Jn, sino también por Pablo. En los fragmentos conservados cita del AT, de los evangelios y de las paulinas, incluyendo Heb[40].

Se ha discutido el puesto de Heracleón en la gnosis valentiniana, puesto que nunca se refiere expresamente el mito de los eones del Pléroma, pero lo mismo hacen los fragmentos de Valentín, la *Carta a Flora* de Tolomeo y el (presumiblemente valentiniano) *Evangelio de la Verdad*. La mejor explicación de esta discrepancia es que un teólogo valentiniano podía presentar una exposición de su teología, clara, coherente, e intencionadamente exotérica, para no iniciados (como Flora), reservando su teología esotérica (incluido el mito pleromático) para los iniciados. Por analogía con la *Carta a Flora* se puede suponer que Heracleón dirigía su exégesis joánica a no iniciados. Sin embargo, aun Heracleón en su comentario a Jn 4,12-42[41] sigue la estructura del mito de Sophía con tanto detalle que se ha podido concluir que la samaritana le sirve de imagen de Sophía. Puede deducirse que Heracleón, como Tolomeo, presupone la teología mitopoética que Ireneo, Hipólito y Orígenes le atribuyen. Los valentinianos, en su distinción de niveles de enseñanza, remitían al mismo Cristo

[40] Cf. Bammel (Londres 1995) pp. 2-4.
[41] Fragmentos 17-39 en Orígenes, *ComJn* XIII 10-53.

como ejemplo de maestro que adapta su enseñanza a la capacidad del auditorio (Ireneo, *AH* III 5,1)[42].

Heracleón critica a los que rinden culto al Demiurgo como creador sin reconocer que es sólo una «imagen» de aquel de donde viene el verdadero poder creador (*Frg* 22: *ComJn* XIII 19). Interpreta el testimonio del Bautista (Jn 1,26-30), desde el mito de la conversión del Demiurgo como confesión que hace éste de «ser menor» que Cristo (*Frg* 8: VI 39). A su vez la samaritana es el paradigma de la conversión del pneumático (*Frg* 20: XIII 16), que sale de su anterior ignorancia y alienación (*Frg* 19: XIII 15)[43].

SUMARIO

Los gnósticos sabían dar una interpretación esotérica aun a textos exotéricos, como los dichos con paralelos sinópticos del *EvTom*. El presupuesto de una hermenéutica gnóstica es la doctrina de la propia secta. La pretensión de verdad iba, por el s. II, ligada a un reclamo de antigüedad. La teoría de una tradición secreta trata de confirmarlo.

Los exegetas gnósticos parafrasean con frecuencia. Unas veces entretejen sin más las citas en la composición de la obra y otras las marcan para comentarlas en su exposición. Esto último parece limitado a fuentes valentinianas. Un tercer uso es la integración de la cita para sacar una lección, probar algo o actualizarla. Lo que predomina en las fuentes gnósticas es la composición (discursos y narraciones) construida sobre alusiones.

La utilización polémica del AT va más bien dirigida contra los cristianos eclesiásticos que contra los judíos. En NHC predominan las citas del Gen, en particular de los primeros capítulos, y le siguen, muy destacados sobre los demás citados o aludidos, Is, Sal y Ex. En cuanto a los autores gnósticos reseñados o extractados por los heresiólogos, la distribución es muy desigual. Los textos más citados son Gen 1,26; Is 45,5; Gen 1,2 y 2,7.

La interpretación gnóstica del AT es un fenómeno complejo. Hay aproximaciones negativas de abierto rechazo o de exposición en un sentido contrario. En esta línea mencionamos al

[42] Cf. Pagels (Nashville-Nueva York 1973) pp. 16-19.
[43] Cf. Pagels (Nashville-Nueva York 1973) pp. 114-121.

2TratGrSeth y el *TestVer*, ambos en polémica contra los cristianos eclesiásticos. En cambio la *ExegAlm* toma una postura positiva, con abundantes citas particularmente del AT. También *PSophía*, cuyos himnos son paráfrasis de salmos.

Posición intermedia es la de la *Carta a Flora*, que distribuye la Ley en tres partes según lo que procede de la divinidad, de Moisés o de los ancianos. Luego distingue en la ley divina, dada por el Demiurgo, una parte pura, que el Salvador ha completado, otra mezclada de mal, que el Salvador ha abolido y la de alcance simbólico, que vale sólo por su referencia a realidades espirituales. Son comparables los desarrollos sobre los profetas bíblicos del *TraTri*. También adopta una postura intermedia el *ConcGrPod*, con su distribución de la historia en tres épocas o eones: el carnal, el psíquico y el futuro inmutable. En el *ApocrJn* hay relecturas de materiales bíblicos con una interpretación invertida.

Han sido los heresiólogos quienes han subrayado el «paulinismo» de los gnósticos, al salir al paso a su radicalización de los dos niveles de enseñanza reconocidos por el Apóstol. Ireneo se esfuerza en rescatar a Pablo de esa apropiación gnóstica. No es que en las paulinas haya terminología gnóstica, sino que los gnósticos elucubraron con la terminología paulina. Sin embargo, la nueva documentación ha mostrado que la apelación gnóstica al Apóstol no tenía nada de exclusiva ni de vinculación particular. Jn ejerció cierta fascinación sobre valentinianos como Heracleón y no faltaron intentos de apropiación de los Sinópticos y en particular de Mt. Si bien los autores gnósticos, más que una reinterpretación explícita de textos conocidos, lo que hacen es ir más lejos con tradiciones nuevas y secretas. Los gnósticos también pudieron optar por dejar de lado los escritos canónicos, como exponentes de lo que los discípulos transmitieron antes de haber superado su etapa de incredulidad e incomprensión de la revelación gnostica de Jesús.

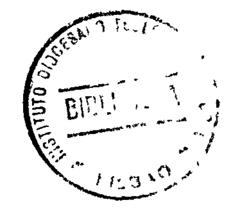
Con una excepción parcial, los textos de Nag Hammadi son testigos del desarrollo de la tradición de los Sinópticos ya redactados, con particular atención al algunos complejos. Las citas explícitas son una excepción. Quizás las divergencias entre estos textos y los testimonios patrísticos se deban a que éstos tuvieron más acceso a obras exotéricas hoy perdidas.

Las parábolas fueron uno de los conjuntos sinópticos más aprovechados por los gnósticos para introducir sus especulacio-

nes mediante la exégesis alegórica. El contraste entre la hermenéutica gnóstica y la eclesiástica hace manifiesto que ambas parten de doctrinas heterogéneas. En particular la parábola de la oveja perdida sirvió de expresión tanto al mito simoniano del extravío de la *Ennoia* divina como al valentiniano de la caída de *Sophía*.

El cuarto evangelio debió de circular primero con más amplitud entre los gnósticos que entre los eclesiásticos. En algunos círculos sectarios desplazaba a los Sinópticos. Los valentinianos lo aprovechaban en su exégesis para introducir sus doctrinas. Tolomeo leía en el prólogo la doctrina sobre la primera Ogdóada pleromática. Heracleón parece haber sido el primer comentarista de la secuencia evangélica de Jn. Descubre en los sucesos narrados alusiones simbólicas a verdades más elevadas. Nunca se refiere explícitamente al mito de los eones, lo que, dado el valentinismo de muchas explicaciones, podría explicarse si su escrito era intencionadamente exotérico, como la *Carta a Flora* de Tolomeo.

Parte tercera
APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO



Capítulo I
INTRODUCCIÓN A LOS APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO. CARTAS APÓCRIFAS

ESTUDIOS

B. Altaner, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Friburgo ^{5}1958); B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Friburgo ^{7}1966); O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur,* I (Darmstadt 1962 = Friburgo 1913); W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga ^{2}1964); F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie,* I (París 1953); H.R. Drobner, *Manual de Patrología* (Barcelona 1999); P. Gisel, «Apocryphes et canon: leur rapports et leur statut respectif - Un questionnement théologique», *Apocrypha* 7 (1996) 225-234; A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Salamanca 1997); A. von Harnack, *Geschichte der altchristliche Literatur bis Eusebius* I/1 (Leipzig ^{2}1958 = 1893); C.W. Hedrick, «The Tyranny of the Synoptic Jesus», en: C.W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels*. Semeia 44 (Atlanta, Georgia 1988) 1-8; M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924); E. Junod, «"Apocryphes du Nouveau Testament": une apellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée para W. Schneemelcher», *Apocrypha* 3 (1993) 17-46; H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*. TU 65 (Berlín 1957*); Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Londres-Filadelfia, Pa. 1990); G.P. Luttikhuizen, «The Evaluation of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues», en: J.-M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif.* BETL 86 (Lovaina 1989) 363-372; C.D.G. Müller, «Epistula Apostolorum», en: W. Schneemelcher, I (Tubinga ^{5}1987) 205-233; E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (Londres 1980); J. Quasten, *Patrología*. I. *Hasta el concilio de Nicea*. BAC 206 (Madrid 1961); J.M. Robinson, «The Study of the Historical Jesus after Nag Hammadi», en: Hedrick (Atlanta 1988) 45-55; W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Überse-*

tzung, I. *Evangelien* (Tubinga [5]1987); M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina* (Milán 1969); C.A. Spada, «Origene e gli Apocrifi del Nuovo Testamento», en: L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 September 1985).* Innsbrucker theologische Studien, 19 (Innsbruck 1987) 44-53; R. Trevijano, «recensión de Koester», *Salmant* 37 (1990) 373-377; *Patrología.* BAC Manuales 5 (Madrid [3]1998); A. Velasco, *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica,* I. BAC 349 (Madrid 1973).

1. LA DEPRECIACIÓN DE LOS APÓCRIFOS

La descripción clásica

La literatura apócrifa ha sido descrita como un género complejo de productos literarios, que constituyen imitaciones de escritos bíblicos, en cuanto que tratan de nuevo o amplían temas de esos escritos, o son atribuidos a destacadas personalidades de la historia bíblica. Según éstas correspondieran al AT o al NT, las obras se distinguían como apócrifos del AT o del NT[1]. Sin embargo, dado que en el ámbito protestante se denominaban apócrifos del AT a nuestros Deuterocanónicos, y a los otros escritos Pseudo-epígrafos, optamos por denominar también así a los escritos de nuestro primer grupo.

Se los ha llamado *apócrifos* en un doble sentido. 1. En cuanto secretos, excluidos del uso público, común, de la Iglesia (Orígenes). Un libro apócrifo era al comienzo un libro demasiado secreto y sagrado para ser conocido por cualquiera. Debía ser mantenido oculto del público en general y restringido a los iniciados de la secta. En el s. II aparecieron una serie de tales «apócrifos» bajo nombres de apóstoles y discípulos de Jesús. 2. Con el reconocimiento de la falsedad de tales atribuciones, el significado del término cambió y «apócrifo» pasó a significar espurio, falso, rechazable[2]:

> Encima de esto traen consigo una multitud indecible de escritos secretos (*apókryphos*) y espurios, que ellos mismos compusieron, para causar impresión a los insensatos y que desconocen la literatura verdadera (Ireneo, *AH* I 20,1).

[1] Cf. Simonetti (Milán 1969) pp. 47-53.
[2] Cf. Quasten, I (Madrid 1961) pp. 110-154.

Te lo concedería si el libro del Pastor, que es el único que ama a los adúlteros, hubiera merecido ser incluido entre la documentación divina, si no hubiera sido juzgado por todo el conjunto de las iglesias, también de las vuestras, entre los apócrifos y falsos, como un escrito también adúltero y en consecuencia patrocinador de sus socios (Tertuliano, *De pudicitia* X 12).

Pero hemos creído necesario tener hecho el catálogo de éstos igualmente, distinguiendo los escritos que, según la tradición de la Iglesia, son verdaderos, genuinos y admitidos, de aquellos que diferenciándose de éstos por no ser testamentarios, sino discutidos, no obstante, son conocidos por la gran mayoría de los autores eclesiásticos, de manera que podamos conocer estos libros mismos y los que con el nombre de los apóstoles han propalado los herejes pretendiendo que contienen bien sea los *Evangelios de Pedro, de Tomás, de Matías* o incluso de algún otro distinto de éstos, o bien de los *Hechos de Andrés, de Juan* y de otros apóstoles. Jamás uno solo entre los escritores ortodoxos juzgó digno el hacer mención de estos libros en sus escritos.

Pero es que la misma índole de la frase difiere enormemente del estilo de los apóstoles, y el pensamiento y la intención de lo que en ellos se contiene desentona todavía más de la verdadera ortodoxia: claramente demuestran ser engendros de herejes. De aquí que ni siquiera deben ser colocados entre los espurios, sino que debemos rechazarlos como enteramente absurdos e impíos (Eusebio, *HE* III 25,6-7)[3].

En cuanto que su origen se mantiene oscuro, su autor es desconocido, son escritos seudónimos.

Ya en la literatura patrística, y más aún posteriormente, domina un tercer sentido derivado del dado por Orígenes: 3. Escritos que por su tema o nombre del autor se han colocado al lado de los canónicos y han reclamado o parecen reclamar esta misma dignidad. Se han presentado a sí mismos o han sido considerados como inspirados por autores eclesiásticos, pero han sido finalmente descartados como canónicos.

Entre los espurios colóquense el escrito de los *Hechos de Pablo*, el llamado *Pastor* y el *Apocalipsis de Pedro*, y además de éstos, la que se dice *Carta de Bernabé* y la obra llamada *Enseñanza de los Apóstoles*, y aun, como dije, si parece, el *Apocalipsis de Juan*: algunos, como dije, lo rechazan, mientras otros lo cuentan entre los libros admitidos.

[3] Traducción de Velasco (Madrid 1973) pp. 165-166.

> Mas algunos catalogan entre éstos incluso el *Evangelio de los Hebreos,* en el cual se complacen muchísimo los hebreos que han aceptado a Cristo. Todos éstos son libros discutidos (Eusebio, *HE* III 25,4-5).

Apócrifo tiene, pues, el sentido preciso, técnico, de no-canónico. Sin embargo, el margen del canon tardó en delimitarse con rigidez. De ahí el uso que hacen eclesiásticos del s. II y III de obras apócrifas. En el s. III Orígenes es un testigo relevante de la difusión y desarrollo de la literatura apócrifa en su tiempo. En el prólogo de *HomLc* I opera una neta distinción entre los textos canónicos, patrimonio de la Iglesia y los apócrifos que circulaban entre las sectas heréticas, lo que implica un juicio negativo sobre estas últimas obras. Por otra parte, llama la atención que no dude en citar de esas obras cuando su contenido armoniza con lo que trata de demostrar y las inserta, con algunas cautelas, en la propia argumentación[4].

«Apócrifo» acaba teniendo ordinariamente una connotación peyorativa, que hace mirar la obra como legendaria, fantasiosa y sospechosa[5]. En contraste se los llama precisamente no-canónicos. Este concepto queda combinado a menudo con el de no eclesial o herético. También con el de dicho o relato inventado o fabulado[6]. El término «apócrifo» fue usado sobre todo por los gnósticos. Su empleo por los herejes hizo que, con el tiempo, entre los ortodoxos pasase a indicar obras heréticas sin más o de lectura peligrosa.

Clasificación y origen

Los apócrifos neotestamentarios acostumbran a vincularse en forma y situación a los escritos del NT y han solido distribuirse externamente en las cuatro clases correspondientes: Evangelios, Hechos, Epístolas y Apocalipsis.

Por el objetivo perseguido por sus autores se han podido distinguir: o bien en dos grupos muy diferentes –a) unos de origen herético, especialmente gnóstico; b) otros de proveniencia ortodoxa con una finalidad de edificación: ficciones poéticas o legendarias piadosas, destinadas a satisfacer la curiosidad de los

[4] Cf. Spada, en: *Origeniana Quarta* (Innsbruck 1987) p. 50.
[5] Cf. Cayré, I (París 1953) pp. 106-114.
[6] Cf. Bardenhewer, I (Darmstadt 1962 = Friburgo 1913) pp. 498-622.

cristianos más preocupados por saber lo que no dice el texto sagrado que de ahondar lo que enseña[7]– o bien en tres: a) los que quieren llenar lagunas; b) los que rivalizan con los canónicos y quieren legitimar opiniones doctrinales de determinados grupos; c) un grupo de textos tardíos que, en virtud de la pretendida autoridad apostólica, tratan de resolver problemas teológicos o apologéticos. Precisando la distribución de los evangelios apócrifos se han llegado a distinguir cinco grupos: 1) Los que siguen la tradición sinóptica, por sus fuentes o por los canónicos; 2) Judeocristianos, próximos a Mt; 3) Heterodoxos; 4) Los que tratan de completar los canónicos, sobre la infancia, la pasión o los diálogos; 5) Fragmentos de evangelios[8].

En otra oportunidad recordábamos que hasta hace pocos años se los consideraba derivaciones secundarias y tardías de los escritos neotestamentarios producidas 1) por la curiosidad de la devoción popular o 2) por el interés de la propaganda herética. Actualizando la clasificación de los evangelios apócrifos, distinguíamos: a) textos que pueden corresponder a los estadios más antiguos de la tradición cristiana; b) textos que guardan alguna relación con los evangelios canónicos o con sus fuentes; c) documentos muy diferentes de los canónicos, que hacen referencia a la persona de Jesús y ofrecen su contenido como mensaje salvífico; d) documentos que se presentan como «diálogos», vinculados a apariciones del Resucitado; e) las obras caracterizadas por el afán de completar relatos anteriores[9]. Aquí precisaremos más nuestra distribución.

Los motivos que provocaron la composición de los apócrifos propiamente dichos no fueron siempre los mismos. No hay que excluir por principio, sobre todo en el caso de los evangelios, que pueda tratarse de obras que dispusieron, independientemente de los Sinópticos, de las mismas antiguas tradiciones. A veces escritos con tales fuentes eran reelaborados por herejes, particularmente gnósticos, para dar crédito y autoridad a sus doctrinas. Los gnósticos se consideraban superiores, en cuanto depositarios de una tradición secreta que completaba, o aun substituía, a la tradición común[10]. La mayoría de los Evangelios

[7] Cf. Cayré, I (París 1953) pp. 106-107.
[8] Cf. Drobner (Barcelona 1999) pp. 33 y 38-39.
[9] Cf. Trevijano (Madrid ^{3}1998) pp. 51-53.
[10] Cf. Simonetti (Milán 1969) pp. 47-49.

y Hechos representan doctrinas peculiares heréticas y son obras destinadas a hacer propaganda de las herejías. Según san Ireneo (*AH* I 20,1), los marcosianos tenían innumerables escritos apócrifos e inauténticos. Epifanio (*Pan.* 26,12) dice que los «gnósticos» tenían miles.

Otra serie de escritos se retrotrae a ortodoxos. En parte pretenden combatir la herejía y en parte servir a la edificación. No es sorprendente que muy pronto brotasen ramas legendarias de los relatos históricos neotestamentarios. Precisamente el silencio del NT sobre la infancia y juventud de Jesús, la vida de su Madre y la historia posterior de sus apóstoles sirvió de incentivo a la fantasía piadosa[11]. A veces se trataba sólo de salir al encuentro del deseo ingenuo y popular de conocer más sobre la obra de Cristo y de los apóstoles[12]. Con objetivo de edificación, el proceso creador de leyendas tuvo campo libre[13].

Si F. Hahn ha caracterizado la transición del Jesús prepascual a la reflexión pospascual con tres términos: 1) *selección* en la tradición sobre Jesús, 2) *formación y elaboración* de esa tradición dentro del NT y 3) *reinterpretación*, podemos contar también con que para la formación de los apócrifos tuvo lugar el mismo triple proceso. El s. II es especialmente instructivo en este camino de selección: 1) La literatura anónima popular y pseudoepígrafa pareció apuntar a un vuelco de la «selección» dada por el NT. 2) El período patrístico continúa el proceso de *transformación*, que había llevado de la experiencia vivida al evangelio predicado, el kerigma, y de éste al dogma, que no es sino un kerigma más reflexivo, clarificado por la teología. 3) Al ser transmitido el kerigma, tuvo lugar necesariamente en cada etapa una *nueva interpretación* de la tradición previa, así como del mismo NT. El proceso de reinterpretación incluye las diferentes «cristologías»: los extremos más opuestos influyeron en el camino de en medio de la Iglesia. Nicea y Calcedonia no vieron sus formulaciones como una distorsión del kerigma, sino como su defensa y confirmación. La soteriología siguió siendo la fuerza impulsora tras la investigación teológica[14].

[11] Cf. Bardenhewer (Darmstadt 1962 = Friburgo 1913) pp. 499-500.
[12] Cf. Simonetti (Milán 1969) p. 49.
[13] Cf. Quasten (Madrid 1961) p. 110.
[14] Cf. Grillmeier (Salamanca 1997) pp. 23-24.

El contraste clásico con los canónicos

Hubo nuevos autores que, independientemente de las varias tendencias inspiradoras, tomaron ejemplo esencialmente de los escritos canónicos del NT, pero a menudo sintieron el influjo de la novela helenística contemporánea y ello les llevó a hacer amplias concesiones al gusto por lo legendario y maravilloso [15].

La actitud tradicional era, por lo menos, de reserva. Se alegaba que todos los apócrifos de contenido histórico, y son por mucho la mayor parte, tenían en común un rasgo destacado que es lo extraño, aventurado y falto de gusto de su contenido. Todos se hacen notar: a) por una excesiva pobreza doctrinal; b) por el carácter inverosímil de los personajes; c) por la escasa fijeza de su texto, retocado sin cesar y del que se descubren siempre nuevas recensiones. Todos estos escritos son de una inferioridad notable respecto a las obras canónicas [16]. Estaba claro que aun el lector más superficial percibía su inferioridad respecto a los canónicos. Abundan en relatos de pretendidos milagros, que a veces bajan al absurdo [17]. Se ha subrayado apologéticamente este contraste entre la historiografía apócrifa y los libros históricos del NT para destacar la pureza y veracidad de los relatos canónicos. Generalizando en exceso se recordaba que la Iglesia antigua había observado frente a todos los apócrifos no sólo una actitud de reserva, sino directamente de rechazo. El autor de *Hechos de Pablo* fue depuesto de su ministerio (Tertuliano, *De Baptismo* 17) [18].

No es reciente la objeción de que unos escritos son tan válidos como los otros y que sólo por accidente o capricho no entraron en el NT. Se ha respondido que basta con presentar los escritos y dejar que cada uno cuente su propia historia. No es que se les haya excluido del NT. Es que se han caído por sí mismos [19]. Estimamos que una respuesta así es insuficiente, por apelar a un criterio puramente subjetivo. Bajo ciertos aspectos, al menos, no hay diferencia intrínseca entre textos apócrifos y textos canónicos. La diferencia central queda en la inserción en el canon. La canonicidad es una decisión de la Iglesia. Que el lugar en que

[15] Cf. Simonetti (Milán 1969) p. 49.
[16] Cayré, I (París 1953) p. 107.
[17] Cf. Quasten (Madrid 1961) p. 110.
[18] Cf. Bardenhewer (Darmstadt 1962 = Friburgo 1913) p. 500.
[19] Cf. James (Oxford 1924), pp. xi-xiii.

deba reconocerse la verdad sea una Escritura canónica, es un elemento cardinal de la economía cristiana, donde la verdad pasa por un testimonio que se anuda a una recepción activa y productora. La verdad propuesta por el cristianismo es irreductible e intrínsecamente histórica[20].

Importancia histórica

Se reconocía, sin embargo, que el conocimiento de estos apócrifos era útil, sea para refutar a los incrédulos que abusan de ellos, sea para captar el alma de verdad histórica o doctrinal que se esconde tras sus invenciones; y, en particular para informarnos sobre el estado intelectual, religioso y moral de sus autores y presuntos lectores. Se reconocía que son de la mayor importancia para el historiador de la Iglesia en cuanto que proveen información valiosa sobre tendencias y costumbres que caracterizan la primitiva Iglesia[21]. Reflejan las representaciones religiosas, usos y tendencias vivas en los círculos populares sencillos. Poseemos en ellos las leyendas cristianas más antiguas e historias adornadas novelescamente[22]. Por todo ello las leyendas y novelas apócrifas han alcanzado gran importancia histórica. Dado lo atractivo de su temática, fueron en muchos países lecturas de edificación y entretenimiento, alimento del pueblo. No sólo cosecharon éxito libros de inventiva inocua, sino muchos escritos tendenciosos heréticos, que perduraron mucho tiempo en formas revisadas y depuradas[23].

La influencia ejercida por estas obras, depuradas por los eclesiásticos y retocadas incesantemente, ha proseguido a través de los siglos y ha sido particularmente considerable en la Edad Media. Se encuentra su huella en la predicación popular (*Sermonarios*), en la hagiografía (*Leyenda dorada de Jacobo de Voragine*), en la poesía (*Divina Comedia*), en el arte (pinturas renacentistas sobre la vida de María, iconografía de apóstoles, esculturas del Juicio en las catedrales). En Oriente su influencia ha sido menor que en Occidente[24].

[20] Cf. Gisel, *Apocrypha* 1996, pp. 229-230.
[21] Cf. Quasten (Madrid 1961) pp. 110-111.
[22] Cf. Altaner (Friburgo ^{5}1958) p. 54.
[23] Bardenhewer (Darmstadt 1962 = Friburgo 1913) p. 500.
[24] Cayré, I. París 1953, pp. 107-108.

La transmisión manuscrita

De las grandes colecciones de antigua literatura cristiana, que se hicieron en la época prenicena, sólo nos han llegado unas pocas fuera del NT.

Las colecciones del NT han tenido doble importancia para la historia de la transmisión de la literatura prenicena. Por un lado, han protegido de modo temporal o permanente un número no pequeño de escritos primitivos cristianos. Por otro lado, al devaluar los restantes escritos y colecciones, en particular los que parecían hacer una competencia directa a los recibidos como canónicos, el conjunto de los apócrifos, ha contribuido a su ruina[25].

Hoy el NT abarca 27 libros. Sin embargo, algunos manuscritos contienen otros, hasta un total de 10 más. Vinculados con escritos neotestamentarios se transmitieron también las *Cartas I y II de Clemente* (en griego y siríaco), el *Pastor de Hermas* (griego, latín y etiópico), la *Carta de Bernabé* (griego y latín), la *Doctrina de los Apóstoles* (griego y latín), la *Carta de Pablo a los Laodicenses* (latín), la *Carta de los Corintios a Pablo y respuesta de Pablo* (siríaco, armenio y latín), la *I y II de Clemente sobre la virginidad* (siríaco). Además sabemos que estuvieron en conexión con el NT y fueron transmitidos con él otros escritos que ya no tenemos o sólo fragmentariamente (aparte de los sólo apreciados por los gnósticos): *Hechos de Pablo, Apocalipsis de Pedro, Predicación de Pedro, Evangelio de los Hebreos, Evangelio de Pedro, Diatessaron* de Taciano, *Evangelio de los Egipcios, Carta de Pablo a los Alejandrinos.* Esto sin contar la serie de escritos judíos que nos ha llegado en asociación fluida con el AT, la literatura apócrifa o pseudoepígrafa del AT, parte de estos escritos en elaboración cristiana[26].

La prueba más llamativa de esta afición queda en la peculiaridad de su transmisión manuscrita, que muestra múltiples elaboraciones, ampliaciones y abreviaciones. Casi podría decirse que cada manuscrito ofrece su propio texto[27].

[25] Cf. Harnack, I/1 (Leipzig ²1958 = 1893) p. xxix.
[26] Cf. Harnack, I/1 (Leipzig 1893) p. xxxv.
[27] Cf. Bardenhewer (Darmstadt 1962 = Friburgo 1913) p. 500.

2. LA REVALORIZACIÓN DE LOS APÓCRIFOS

Dos nuevos factores influyentes

Hay que reconocer que la denominación convencional «apócrifos neotestamentarios»[28] engloba una literatura muy heterogénea, que sólo artificialmente se puede clasificar con los cuatro géneros literarios del NT.

A partir de su tesis doctoral sobre *Tradición Sinóptica en los Padres Apostólicos* (1957)[29], Köster se convenció de que materiales evangélicos independientes de los escritos canónicos pudieron haber sobrevivido bien dentro del s. II, contra la opinión prevalente que veía todos los evangelios apócrifos como producidos con posterioridad a los escritos canónicos. La publicación del *EvTom* en 1959 marcó el comienzo de un cambio, a una con la revalorización de la obra de W. Bauer, *Ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo*, a partir de su segunda edición, treinta años después de la primera, en 1964[30]. Parecía que casi dos milenios de discriminación de los tachados como «herejes» por los Padres iban a llegar a un fin. Si esas «herejías» no eran simplemente desviaciones secundarias de una ortodoxia establecida, sino que resultaron de desarrollos en las comunidades cristianas, tan tempranos como la misión paulina, también sus evangelios podían reclamar ser continuaciones genuinas de los estadios más tempranos de la formación de las tradiciones sobre Jesús. Lo que se pone a prueba es, pues, la tradición «católica primitiva» u «ortodoxa» que afirma el monopolio de la tradición evangélica canónica. En la segunda mitad del s. II los cristianos «católicos» y «heréticos» comenzaron a distinguirse más claramente entre sí. Sin embargo, siempre según Köster, los evangelios de que se trata su libro *Antiguos evangelios cristianos* corresponden a un período más temprano, en que esas líneas divisorias no habían sido trazadas aún. Cierto que hubo controversias, y algunas claramente visibles ya a mediados del s. I, pero los que intervenían en ellas tenían en común, en amplia medida, las tradiciones sobre Jesús. Las tradiciones evangélicas más tem-

[28] Cf. Junod, *Apocrypha* 1993, pp. 17-46. Critica el concepto y las definiciones dadas por Schneemelcher en 1959 y 1987.

[29] Cf. Köster (Berlín 1957).

[30] Cf. Bauer (Tubinga ²1964).

pranas y los escritos evangélicos contienen las semillas tanto de la herejía como de la ortodoxia posterior. Sólo el prejuicio dogmático puede afirmar que los escritos canónicos tienen un reclamo exclusivo al origen apostólico y por lo tanto prioridad histórica. El resultado de esta nueva orientación ha sido un cambio de enfoque en la investigación de los evangelios apócrifos. Estos escritos apócrifos, que pueden hacernos penetrar en los estadios más tempranos del desarrollo de la tradición evangélica, han llegado a ocupar el centro de la discusión académica, en tanto que han pasado a un segundo lugar los otros escritos no canónicos que dependen evidentemente de los evangelios canónicos. También este libro de Koester es el resultado de ese desplazamiento. Trata extensamente de esos escritos de los que puede aprenderse más sobre los estadios más tempranos de la historia y desarrollo de la literatura evangélica. Historia que debe haber comenzado con colecciones menores de materiales sobre Jesús y llevó a la composición de escritos evangélicos, tanto los llamados apócrifos como los canónicos. Desarrollo histórico que culminó con el intento, sólo logrado parcialmente, de crear un solo evangelio para la Iglesia (el *Diatessaron* de Taciano). Koester da una importancia central a la fuente sinóptica Q, el *EvTom*, el *DialSalv*, el *Evangelio desconocido de PEgerton 2*, el *ApocrSant* y el *EvPe*, que le parece que contribuyeron a la primera fase de la literatura evangélica[31].

El análisis sistemático de W. Bauer sobre ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo y los trabajos de Köster, J.M. Robinson, C.W. Hedrick y otros (de la «escuela exegética americana»)[32] están acarreando un cambio de enfoque significativo en los estudios y vulgarizaciones sobre los orígenes cristianos comparable, por lo menos, con lo que representó J.C. Baur y la Escuela de Tubinga a lo largo del s. XIX. Desde América se ha echado en cara a la exégesis europea el haberse encerrado en el área de la tradición canónica[33]. Se insiste en que ya no se pueden ignorar los textos gnósticos, que, sin embargo, en la ciencia

[31] Cf. Koester (Londres-Filadelfia, Pa. 1990) pp. xxix-xxxi.

[32] Cf. Trevijano, *Salmant* 37 (1990) pp. 373-377.

[33] Así Hedrick, en: Hedrick (Atlanta, Georgia 1988) pp. 1-8, estima miope e incorrecto el usar sólo textos canónicos, puesto que los evangelios canónicos están desarrollados y presentados de acuerdo con una perspectiva específicamente confesional. Los evangelistas sinópticos *seleccionaron* material para su retrato de Jesús. Son parte de una «búsqueda» del Jesús histórico.

neotestamentaria europea han quedado fuera de los límites de muchos estudiosos[34]. Cabe preguntarse si en la exégesis católica no se ha dado además un exceso de especialización por los compartimentos cerrados de tradiciones canónicas aisladas. Opinamos que un planteamiento como el propugnado por Bauer y Köster (difundido entre otros muchos/as por E. Pagels[35]) implica un doble reto. Es por un lado un incentivo para que el exegeta y teólogo confesional no se acompleje y salga por los fueros de un texto sagrado recibido por una comunidad y delimitado por un canon. Hay que optar entre el Jesús descrito en Heb 1,1 o un Jesús tan complejo, confuso y hasta contradictorio, que puedan derivar de él, como interpretaciones históricamente «auténticas», ebionismo, docetismo, gnosticismo o catolicismo. Cierto que la primera opción es dogmática, pero no hay opción de respuesta última a las cuestiones fundamentales que no sea metafísica. El creyente puede reclamar una exégesis que no se quede en pura curiosidad erudita sobre un campo de aplicación de diversas ciencias humanas, sino que incentive su reflexión teológica y alimente su vida religiosa. Por otro lado, exegeta y teólogo pueden caer en la cuenta de que una teología construida con poca atención a la historia de la comunidad de fe transmisora, dando un salto desde la fe apoyada en los textos canónicos a cuestionamientos del pensamiento de la «posmodernidad», podrá parecer pronto tan trasnochada como alguna de las ideologías que orientaron sus respuestas. Si el reto se plantea en la misma reconstrucción histórica de los orígenes cristianos, no se puede considerar un lujo de especialistas el acceso a toda la documentación relevante. Aunque sólo sea para poder precisar con conocimiento de causa dónde queda esa relevancia. Está claro que el campo de los apócrifos no puede quedar en un capítulo más de una patrología descuidada, sino que debe despertar seriamente la atención de los teólogos, particularmente de los neotestamentarios. Para comprender mejor la Palabra de Dios que se nos ha dado en una palabra humana, en cuyo complejo trasfondo de fuentes (cf. Lc 1,1-4) queda tanto por esclarecer.

[34] Robinson, en: Hedrick (Atlanta 1988) pp. 47-48, cita una muestra llamativa de ignorancia de que la cita escriturística no identificada de 1 Cor 2,9 es un dicho de Jesús en *EvTom* log. 17.

[35] Cf. Pagels (Londres 1980) pp. xxii-xxiv.

3. CARTAS APÓCRIFAS

ESTUDIOS

F. García Bazán, «*Apócrifo de Santiago (NHC I 2)*», en: Piñero, etc. (Madrid 1999) 289-306; Ch.E. Hill, «*The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp*», JECS 7 (1999) 1-53; J. Hills, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum.* HDR 24 (Minneapolis, MN 1990); J.É. Ménard, *La Lettre de Pierre à Philippe.* BCNH Textes, 1 (Quebec 1977); M.W. Meyer, «*NHC VIII 2: The Letter of Peter to Philip. Introduction*», en: J.H. Sieber (ed.), *Nag Hammadi Codex VIII.* NHSt 31 (Leiden 1991) 227-232; W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tubinga [5]1989); «*Apostolische Pseudepigraphen. Einleitung*», en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) 29-34; A. Piñero - J. Montserrat - F. García Bazán, etc. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas.* Paradigmas, 23 (Madrid 1999); A. Piñero, «*Carta de Pedro a Felipe (NHC VIII 2)*», en: Piñero, etc. (Madrid 1999) 241-258; J.M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977); D. Rouleau, *L'Épître Apocryphe de Jacques (NH I,2).* BCNH Textes, 18 (Quebec 1987); A. de Santos Otero, «*Der Pseudo-Titusbrief*», en: Schnnemelcher (Tubinga [5]1989) 50-70; F.E. Williams, «*The Apocryphon of James (I 2)*», en: Robinson (Leiden 1977) 29-36; «*The Apocryphon of James*», en: H.W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex).* NHSt 22 (Leiden 1985) 13-53.

Entre los escritos que acabaron integrados en el NT las cartas de san Pablo fueron los primeros documentos publicados y los primeros en ser agrupados en una colección, probablemente ya a fines del s. I.

Posteriormente fueron recibidas otras cartas, casi todas probablemente pseudoepígrafas. En contraste con lo sucedido con evangelios, hechos y apocalipsis apócrifos, las cartas apócrifas tuvieron poca relevancia o fueron bastante tardías.

Documentos conocidos antes de Nag Hammadi

La *Carta a los Laodicenses* es un documento sin ninguna importancia. Es una epístola pseudoapostólica que, por razones tan externas como llenar el hueco creado por la falta de la carta mencionada en Col 4,16, utiliza el género de las cartas neotestamentarias con una combinación artificial de frases tomadas de las paulinas y sobre todo de Flp. Más que un apócrifo es una falsificación literaria. La *Correspondencia entre Pablo y Séneca* es

una ficción literaria del s. IV que se apoya en un motivo de tiempo anterior (Séneca y el cristianismo) y quizás se haya originado como ejercicio académico en una escuela retórica. La llamada *Carta de Tito discípulo de Pablo* es un tratado teológico ascético compuesto en el s. V en círculos priscilianistas[36].

La carta del Pseudo-Tito es un texto descubierto en 1896 entre las homilías de Cesáreo de Arlés en un códice del s. VIII y que no se publicó entero hasta 1925. Está escrita en un latín barbarizado. Llama la atención por lo mucho que utiliza toda clase de apócrifos, en particular Hechos de apóstoles y algunos apocalipsis. El autor parece haber tenido un objetivo muy concreto: la alabanza de la vida virginal, y sus destinatarios haber sido un determinado círculo de ascetas de ambos sexos, en el que había algunas corruptelas. Probablemente un círculo relacionado con el movimiento priscilianista en la iglesia hispana del s. V. No es preciso que el autor haya sido también priscilianista, pues documentos de la jerarquía hispana condenan también como priscilianistas y con expresiones semejantes algunos de los malos usos que él denuncia[37].

De otros pseudoepígrafos epistolares sólo tenemos noticias escuetas. El Canon de Muratori rechaza por marcionitas tanto una *Carta de los Laodicenses* como una *Carta de Pablo a los Alejandrinos*. Clemente Alejandrino menciona una vez una *Carta de Pablo a los Macedonios*, de la que da una cita que recuerda a Flp 4,5. Optato Milevitano da una cita de una *Carta de Pedro* que parece una combinación de Sant 2,1 y 4,1. El Pseudo-Cipriano da una cita de una *Carta de Juan*. Es pura hipótesis pensar que procede de uno de los Hechos apócrifos (los de Juan o de Andrés). Aquí sí que entra en cuestión la *Correspondencia de Pablo con la comunidad de Corinto* (*3 Cor*), de la que trataremos junto a los *Hechos de Pablo*. Otros textos, como la *Epistula Petri* de las Pseudoclementinas, la *Epistula Apostolorum* o la *Carta de Bernabé* no corresponden a las cartas apostólicas apócrifas[38].

Apócrifo de Santiago o Carta Apócrifa de Santiago

Es un libro «apócrifo» pretendidamente revelado a Santiago y Pedro por el Señor. Mientras los Doce redactaban sus re-

[36] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 29-30.
[37] Cf. Santos Otero, en: Schnnemelcher (Tubinga [5]1989) p. 51.
[38] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 32-34.

cuerdos de lo que el Salvador les había dicho en público o secretamente, aquél aparta a Santiago y a Pedro para perfeccionarlos, adoctrinándolos sobre su plenitud oculta, y para trasladarlos de la ebriedad y el sueño a la sobriedad y la vigilia. La revelación habría ocurrido 550 días después de la Resurrección e inmediatamente antes de la Ascensión. La habría transmitido en hebreo Santiago. Lo más probable es que se refiera a Santiago el Justo, el hermano del Señor. Toma la forma de una carta[39]. De aquí que su género literario sea mixto: una carta que refiere una revelación presentada en forma de diálogo: diálogo de revelación que constituye lo esencial del desarrollo[40]. La «carta» empieza con una versión un tanto florida de la forma epistolar helenista. El «apócrifo» comienza con el retorno de Jesús después de la resurrección, que da su mensaje en una serie de discursos. Está sembrado de ocasionales preguntas y comentarios de Santiago y Pedro, y se cierra con la visión de la ascensión final del Salvador. Hay una larga sección que puede denominarse «exhortación al martirio», que tiene muchos rasgos comunes con exhortaciones de este tipo en los primeros siglos cristianos. El cuerpo del documento es parenético más que doctrinal y está compuesto de discursos que exhortan, animan y amenazan. Pese a su falta de estructura lógica, muestran una progresión de pensamiento y es algo más que una colección de dichos al estilo del *Evangelio de Tomás* o *de Felipe*[41].

La sección principal refiere un diálogo entre los dos apóstoles y el Cristo resucitado, en el que se tratan temas tales como la disminución y la plenitud, persecución y muerte, profecía y parábolas. El Salvador dice a los apóstoles que quiere que se conozcan a sí mismos y que vivan como hijos de Dios, llenos del Reino. Al final, en tanto que Jesús asciende en su carroza espiritual, Santiago y Pedro experimentan un viaje extático a través de los cielos, descrito al estilo apocalíptico.

Luego Santiago envía a los restantes discípulos a diferentes lugares mientras él va a Jerusalén. El texto acaba con una exhortación y oración por la «venida del comienzo». El tratado su-

[39] De aquí que en la *editio princeps* se le diese el título *Epistula Iacobi Apocrypha*, que resulta bastante apropiado. Cf. Rouleau (Quebec 1987) p. 3.

[40] Cf. Rouleau (Quebec 1987) p. 10.

[41] Cf. Williams, en: Attridge (Leiden 1985) p. 17.

braya el tema del conocimiento y usa tópicos gnósticos como sueño, embriaguez y enfermedad[42].

En realidad el receptor de la revelación es Santiago. Pedro se limita a ser el testigo asombrado y casi mudo de esta revelación. A través de Santiago y Pedro quedan ilustradas dos concepciones de la Iglesia o de la comunidad de discípulos. La primera es la que el Señor expresa en su discurso y que Santiago recoge para transmitirla. La idea de que los discípulos, todos los verdaderos creyentes, accederán al Reino por sí mismos, gracias a la plenitud que habrán adquirido.

> Le dijimos: ¿Te has ido y te has alejado de nosotros? Pero Jesús dijo: No, sino que me voy al lugar del que he venido. ¡Si queréis venir conmigo, venid! Respondieron ellos todos diciendo: ¡Si nos lo ordenas, iremos! Él dijo: Verdaderamente os digo, nadie entrará en el Reino de los cielos si se lo ordeno, sino porque vosotros sois perfectos. ¡Permitidme a Santiago y a Pedro para que los perfeccione! (NHC I 2: 2,21-36)[43].

El discípulo auténtico, el que ha alcanzado la plenitud a invitación y a ejemplo del Salvador, no tiene ya necesidad de éste, puesto que ha llegado a ser un salvador para sí mismo, al alcanzar la misma relación con el Padre que tiene Jesús.

La segunda concepción, representada por Pedro, es la que corresponde a la Gran Iglesia. Bajo la cubierta de la profecía, el autor recusa todo modelo que introduzca entre los discípulos una distinción entre los que hablan y los que escuchan. También rechaza los conceptos de gracia y de intercesión. Con un tono que no quiere parecer sectario, el autor hace un crítica severa a las estructuras jerárquicas y a los mecanismos de mediación institucional que se estaban afianzando en la segunda mitad del s. II. Éste puede ser el mensaje esencial de la obra.

Sin embargo, no es una polémica tan viva como la que dirigen contra las instituciones y doctrinas de la Gran Iglesia el *II Tratado del Gran Seth* (NHC VII 2), el *Testimonio de la Verdad* (NHC IX 3) o el *Apocalipsis copto de Pedro* (NHC VII 3). Es una polémica de apariencia más irénica, más sutil. El autor y el grupo que representa no estaban todavía en ruptura abierta. Si bien

[42] Cf. Williams, en: Robinson (Leiden 1977) p. 29; García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) pp. 291-294.

[43] Traducción de García Bazán, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 298.

no muestra ninguna inclinación por especulaciones mitológicas como las de numerosos textos de Nag Hammadi, su representación de la preexistencia de Cristo y de los elegidos antes de su encarnación recuerda doctrinas gnósticas y valentinianas[44].

Carta de Pedro a Felipe

Es más que una carta un tratado dogmático gnóstico, que presenta de forma esquemática puntos de doctrina con ocasión de cuestiones ficticias de los discípulos. Es el mismo género literario de *quaestiones* de los apóstoles y *responsiones* de Cristo ilustrado por la *Epistula Apostolorum*. El Salvador introduce sus respuestas afirmando que el Jesús «somático» ya había revelado las enseñanzas gnósticas de este texto (135,5-8). El texto subraya la continuidad entre la enseñanza de Jesús y las doctrinas gnósticas enseñadas por el Resucitado. Lo que ha cambiado radicalmente es la actitud de los apóstoles hacia esa enseñanza. Queda marcada la distinción entre la incredulidad inicial de los testigos apostólicos y su iluminación final. La *CartPeFel* hace una distinción cronológica entre un período en que los apóstoles no creen la pretendida enseñanza gnóstica de Jesús y un período de plena comprensión. Cabe suponer que las tradiciones neotestamentarias sobre Jesús y sus discípulos quedaban así conectadas con la incompetencia e ignorancia de los discípulos en el período anterior a su iluminación[45].

Como en el valentinismo reseñado por Ireneo o por los *Extractos de Teodoto*, la Deficiencia ha sido provocada por la Madre, la Sophía caída, que quiso crear, fuera del orden establecido por el Padre, eones semejantes a los de las *syzygías* celestes. La Madre y el Demiurgo, que aquí se llama Arrogante (= Authades, como en el *Apócrifo de Juan* o en la *Naturaleza de los Arcontes*), han construido un mundo material que no es sino una falsificación del mundo celeste. También producen en acción combinada semillas espirituales, que siembran en el mundo entre los eones muertos y sobre los que dejan que dominen las Potencias. A semejanza del Demiurgo de otros textos gnósticos, el Authades de la *Carta* se enorgullece de su obra y particularmente de la alabanza de las Potencias, pero su obra no es sino una mala réplica.

[44] Cf. Rouleau (Quebec 1987) pp. 15-22 y 25-28.
[45] Cf. Luttikhuizen, en: Sevrin (Lovaina 1989) pp. 364-371.

> En efecto, respecto a la [deficiencia] de los eones ésta [es] la deficiencia: [cuando] la desobediencia y la locura de la Madre se hizo visible al faltar el orden de la majestad del Padre, ella quiso suscitar eones. Y cuando ella habló, emergió el Arrogante [*authádes*]. Y cuando dejó una porción, el Arrogante se apoderó de ella y resultó la deficiencia. Ésta es la deficiencia de los eones. Cuando el Arrogante tomó la porción, la sembró y puso sobre ella poderes y autoridades. Y [él] la confinó entre los eones mortales. Y se alegraron todos los poderes del mundo de haber sido engendrados. Pero ellos *136* no conocen al [Padre que pre]existe, puesto que son extraños a Él. Pero éste es [aquel] al que se ha dado poder y al que sirven alabándolo. Mas el Arrogante se llenó de soberbia a causa de la alabanza de los poderes. Se hizo envidioso y deseó crear una imagen en lugar de [la imagen] y una forma en lugar de la forma. Y ordenó a los poderes bajo su autoridad que moldearan cuerpos mortales. Y [éstos] llegaron a ser a partir de una falsa apariencia de la semejanza que se había producido (NHC VIII 2: 135,8-136,15)[46].

El Pléroma en cambio es Cristo, en quien están reunidas todas las semillas espirituales. Cristo ha descendido para salvar la semilla espiritual caída en el mundo dominado por los arcontes. Desciende a la tierra pasando a través de las esferas de los arcontes, para quienes es invisible. Sólo los suyos, los perfectos, le reconocen y pasan a participar de la herencia de su Padre, que es el descanso, es decir, la salvación. Para alcanzar este reposo, el alma debe combatir a los arcontes. Los apóstoles podrán hacerlo gracias a la enseñanza esotérica que habrán recibido y ciñéndose del poder del Padre. En su combate contra éstos, los discípulos o los pneumáticos deben difundir las promesas de salvación y sufrir persecución. Son los que han de sufrir por la Deficiencia y la transgresión de Sophía, ya que el Cristo iluminador sólo sufrió en apariencia. Para el autor de nuestro documento la oración es una condición necesaria para la ayuda del Padre[47].

Por los paralelos con el *Apócrifo de Juan* y la gran reseña de Ireneo el documento puede fecharse a fines del s. II o ya en el III. El autor era un gnóstico cristiano, versado en la tradición cristiana (tiene importantes rasgos en común con Hch 1-12), que usó e interpretó al modo gnóstico. La forma epistolar fue añadida al comienzo del relato para subrayar el puesto autoritativo de Pedro[48].

[46] Traducción de Piñero, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) pp. 252-253.
[47] Cf. Ménard (Quebec 1977) pp. 4-9.
[48] Cf. Meyer, en: Sieber (Leiden 1991) pp. 229-232.

Epistula Apostolorum

El texto (descubierto primero en fragmentos coptos, luego en una página latina y, por fin, completo en varios manuscritos etiópicos) se presenta como una carta del colegio apostólico, contado nominalmente, a las iglesias de los cuatro puntos de la tierra. El autor apela a la autoridad del revelador resucitado, más que a la de la palabra de la Escritura. Hay pocas citas, sólo del AT y puramente ilustrativas[49]. Se subraya la posición del Salvador como Dios e Hijo de Dios. Se trata de su encarnación y de las pruebas de su poder ya como niño y en los milagros evangélicos, comenzando por el de las bodas de Caná. Hay un molde consciente por el que las reseñas y las narraciones de milagros quedan presentadas en tres grupos de cinco milagros (cc. 4-5)[50]. Contra Cerinto y Simón se destaca la pasión humana del Salvador, la realidad de la crucifixión, y lo mismo la de la resurrección. En los cc. 9-12 hay un movimiento, efectuado por la resurrección, desde la incredulidad de los discípulos a la invitación del Señor a alzarse y recibir la revelación. La discusión queda dominada por tres motivos distintos y separables: la posibilidad de la resurrección, la identidad del resucitado y la naturaleza del cuerpo resucitado[51]. El Salvador revela a sus discípulos cómo dispone de la sabiduría y el poder del Padre. En su descenso por las diferentes esferas celestes se había igualado a los ángeles y arcángeles y así había pasado desconocido. Se había introducido en la Virgen María con la figura del arcángel Gabriel. Anuncia que un apóstol que no menciona será encarcelado con ocasión de la Pascua. Al hablar del retorno de Cristo, se identifica con la venida del Padre, lo que se fundamenta en la plena unidad del Padre y del Hijo. Se alude expresamente a la resurrección de la carne, conjuntamente con el alma y el espíritu, antes del juicio. El Salvador desciende también a los infiernos para hacer partícipes del bautismo de vida y del perdón de los pecados a los héroes de la antigua Alianza. La misión dominical, ahora en manos de los discípulos, es la garantía de la presencia continuada del Señor con sus discípulos[52]. En el encuadre de las expresiones sobre la potestad y predicación de los discípulos se menciona y confirma la posición de Pablo. Siguen revelaciones

[49] Cf. Hills (Minneapolis 1990) p. 36.
[50] Cf. Hills (Minneapolis 1990) p. 65.
[51] Cf. Hills (Minneapolis 1990) p. 94.
[52] Cf. Hills (Minneapolis 1990) p. 125.

sobre las tribulaciones del tiempo final y la salvación de los apóstoles y de los fieles ganados por ellos. Tras esta conversación, el Salvador asciende al cielo entre fenómenos de la naturaleza[53].

La obra sólo parece conocer el final canónico de Mc (16,9-20), en cambio usa mucho a Jn y su cristología del Logos. Es notable que coloque la resurrección el octavo día. La «ogdóada» desempeña un papel importante en las especulaciones gnósticas, y en particular el valentinismo, pero también se prestaba a especulaciones cosmológicas y astrológicas en círculos más ortodoxos. Sobre todo fue el judeocristianismo helenístico quien parece haber subrayado el octavo día. Si bien en la obra aparecen motivos gnósticos, está claro que su tendencia es más bien antignóstica. Es muy fuerte su antidocetismo y el subrayado de la resurrección de la carne[54]. Puede verse como el intento de un autor asiata de ayudar a su comunidad cristiana en su lucha contra falsas enseñanzas, persecución y tribulaciones, por los años 117-148, cuando las condiciones históricas en torno a Esmirna parecen haber coincidido con las presupuestas por la obra. Puede apreciarse como un puente entre escritos cristianos asiatas anteriores (corpus joánico, Policarpo y Papías) y las obras más tardías de Ireneo, Melitón y los escritores cuartodecimanos y antimontanistas del s. II tardío[55].

SUMARIO

La literatura apócrifa engloba productos literarios que fueron entendidos como imitaciones de escritos bíblicos, en cuanto que recogían su temática o recurrían mediante pseudonimia a personajes bíblicos. Los libros apócrifos eran los difundidos en círculos esotéricos como libros secretos y los excluidos del uso público de la Gran Iglesia como falsos. En algunos casos son obras que intentaron o lograron parcialmente en ésta un reconocimiento canónico. Apócrifo tenía el significado de no canónico, generalmente con una connotación peyorativa (falso o herético). La distribución clásica se hacía en correspondencia con la de los libros canónicos. Sin embargo, se distinguía entre los

[53] Cf. Müller, en: Schnnemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 205-206.
[54] Cf. Müller, en: Schnnemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 206-207.
[55] Cf. Hill, *JECS* 1999, pp. 51-53.

motivados por la propaganda herética y los de intencionalidad edificante. Quedaba abierta la posibilidad de que, en particular estos últimos (en su afán por colmar silencios y omisiones de los canónicos), conservasen antiguas tradiciones, válidas pero difíciles de discernir.

También en esta literatura se dio un proceso de selección, elaboración y reinterpretación de las tradiciones. La literatura anónima y popular apuntaba en el s. II a un vuelco de la selección hecha por los autores canónicos, continúa el proceso de transformación y da nuevas interpretaciones de la tradición previa. Hay nuevos autores que, por un lado, toman ejemplo de los canónicos y, por otro, quedan bajo el influjo de la novela helenística. Siguen en particular el gusto por lo legendario y maravilloso. En esto, llevado a veces al absurdo, y en la pobreza doctrinal, se ha destacado un contraste con los canónicos. Sin embargo, se ha reconocido su importancia histórica por la información que proveen sobre tendencias y costumbres del cristianismo de su tiempo de composición y por su notable influjo en la piedad y el arte de generaciones posteriores.

La antigua indefinición en la delimitación del canon del NT ha favorecido la transmisión de algunas de las obras discutidas. Fuera del cauce de lo canónico son muchas las obras que se perdieron o que quedaron sujetas a múltiples elaboraciones.

La perspectiva clásica ha cambiado en los cuatro últimos decenios del s. XX debido a un doble factor: la tesis de W. Bauer sobre la radical pluralidad del cristianismo de los orígenes y los descubrimientos de apócrifos perdidos. Esto ha impulsado a algunos a una valoración extremada de la nueva documentación, al querer ver en ella fuentes de la mayor antigüedad y que corroboran esa visión pluralista del primitivo cristianismo. Fuentes que se colocan como documentación histórica al mismo nivel que las canónicas, interpretadas como una de las posibles selecciones, formaciones y reinterpretaciones que se dieron en los primeros siglos. En el afianzamiento de esta perspectiva se ha hecho notar una escuela exegética asentada en Norteamérica con estudiosos como H. Koester.

Estos planteamientos constituyen un doble reto para el exegeta y teólogo confesional. Por un lado, para mantener su fidelidad a una Escritura delimitada como canon por la comunidad de fe, en una opción dogmática de crédito a la Palabra de Dios

transmitida en su Iglesia. Por otro, para cumplir sus tareas exegéticas y teológicas con plena atención a la historia de la comunidad de fe transmisora, y a los documentos que atestiguan cómo fue haciendo su camino en la época fundante.

Las cartas de san Pablo fueron los primeros documentos publicados y coleccionados de los escritos que luego se integraron en el NT. La composición de cartas apócrifas fue, sin embargo, algo irrelevante y bastante tardío. La *Carta a los Laodicenses* y la *Correspondencia de Pablo y Séneca* son puras ficciones literarias. La *Carta de Tito* es un tratado ascético del s. V. De otras cartas apócrifas sólo tenemos noticias muy escasas.

El *ApocrSant* es una carta que enmarca un diálogo de revelación. El documento ilustra el contraste eclesiológico entre el individualismo gnóstico y la institución católica. El autor critica la estructuración jerárquica y los mecanismos de mediación institucional. Enseña que los verdaderos creyentes han de acceder al Reino por sí mismos, tras conseguir su propia perfección.

La *CartPeFel* es un tratado dogmático gnóstico que responde esquemáticamente a cuestiones doctrinales. Tras aludir a la incomprensión de los discípulos en el período anterior, por lo que el Resucitado ha de repetir ahora las revelaciones gnósticas, se centra en el mito de la Sophía caída (la Madre) y el Demiurgo Arrogante, responsables de un mundo material mala copia del celeste. En contraste con el Pléroma, que es Cristo, que vino a salvar la semilla espiritual caída en el mundo dominado por los arcontes.

La *EpAp*, que se presenta como una carta del colegio apostólico a las iglesias en los cuatro puntos cardinales, es un diálogo del Resucitado, que insiste en la unidad del Padre y el Hijo y en la realidad de la economía de la encarnación, pasión y resurrección. Aunque ha asimilado motivos gnósticos, es de clara tendencia antignóstica.

Capítulo II
LAS TRADICIONES DE DICHOS Y DISCURSOS DEL SEÑOR

ESTUDIOS

H.W. Attridge - G.W. MacRae, «The Gospel of Truth», en: H.W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices*. NHSt 22 (Leiden 1985) 55-117; C. Barry, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3; NH III,4)*. BCNH. Textes, 20 (Quebec 1993); R. Bauckham, «The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba», en: *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish & Christian Apocalypses*. SpNT 93 (Leiden 1998) 160-258; A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*. SpNT 17 (Leiden 1967); F. Bermejo, «Evangelio de Felipe (NHC II 3)», en: Piñero, etc. (Madrid 1999) 15-51; E.R. Broadhead, «An Authentic Saying of Jesus in the Gospel of Thomas?», *NTS* 47 (2000) 132-149; R. Cameron, *Sayings Traditions in the Apocryphon of James*. HarvThSt 34 (Filadelfia 1984); J.A. Draper, «Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community», *NT* 33 (1991) 347-372; M. Fédou, «"Le Jésus historique" des Pères de l'Église au temps des Réformes», *RechSR* 87 (1999) 333-352; R. Glover, «The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels», *NTS* 5 (1958/59) 12-29; O. González de Cardedal, *Cristología*. BAC Manuales 24 (Madrid 2001); O. Hofius, «Versprengte Herrenworte», en: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I, *Evangelien* (Tubinga [5]1987) 76-79; M. Hornschuh, «Erwägungen zum "Evangelium der Ägypter", insbesondere zur Bedeuntung seines Titels», *VigChr* 18 (1964) 6-13; C.N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. SpVigChr 11 (Leiden 1989); W.W. Isenberg, «The Gospel of Philip (II 3)», en: Robinson (Leiden 1977) 131-151; J. Jeremias - W. Schneemelcher, «Fragmente unbekannter Evangelien», en: Schneemelcher, I (Tubinga [5]1987) 80-89; J.S. Kloppenborg, «Didache 16,6-8 and Special Matthean Tradition», *ZNW* 70 (1979) 54-67; *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Filadelfia 1987); H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*. TU 65 (Berlín 1957); H.

Koester - E.H. Pagels, «The Dialogue of the Savior (III 5)», en: Robinson (Leiden 1977) 229; «Introduction», en: St. Emmel (ed.), *Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Savior.* NHSt 26 (Leiden 1984) 1-17; H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Londres-Filadelfia, Pa. 1990); «Une production de la communauté chrétienne: les paroles du Seigneur», en: H. Koester - F. Bovon, *Genèse de l'Écriture chrétienne* (Tournhout 1991) 23-58; A. Lindemann, «Die Endzeitrede in Didache 16 und die Jesus-Apokalypse in Matthäus 24-25», en: W.L. Petersen - J.S. Vos - H.J. de Jonge (eds.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of T. Baarda* (Leiden 1989) 155-174; G. Lindeskog, «Chrystuskerygma und Jesustradition», *NT* 5 (1962) 144-156; D. Marguerat, «La "Troisième Quête" du Jésus de l'histoire», *RechSR* 87 (1999) 397-421; B.A. Pearson, «The Gospel according to the "Jesus Seminar". On Some Recent Trends in Gospel Research», en: *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity* (Harrisburg, Penn. 1997) 23-57; A. Piñero - J. Montserrat - F. García Bazán, etc. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*. Paradigmas, 23 (Madrid 1999); C. Perrot, «La quête historique de Jésus du XVIII[e] siècle au début du XX[e]», *RechSR* 87 (1999) 353-372; A. Piñero, «Diálogo del Salvador (NHC III 5)», en: Piñero, etc. (Madrid 1999) 163-187; P. Prigent, «Une thèse nouvelle sur la Didachè», *RThPh* 10 (1960) 298-304; H.Ch. Puech, «Gnostische Evangelien», en: Hennecke-Schnnemelcher (Tubinga [3]1959) 158-271; J.M. Robinson, «Kerygma und Geschichte im Neuen Testament», *ZThK* 62 (1965) 294-337; J.M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977); A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*. BAC 148 (Madrid [6]1988); W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. *Evangelien* (Tubinga [5]1987); W.E. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus*. SBL RBSt 18 (Atlanta 1989); R. Terzoli, «Didaché e S. Scrittura. Un esame letterario», *ScCat* 100 (1972) 437-457; R. Trevijano, «El Evangelio de Tomás: Introducción», en: *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*. FuPE 2 (Madrid 1997) 77-120; «La valoración de los dichos no canónicos: el caso de 1 Cor. 2.9 y Ev.Tom log. 17», en: *Estudios* (Madrid 1997) 121-132; «Santiago el Justo y Tomás el Mellizo (Evangelio de Tomás, log. 12 y 13)», en: *Estudios* (Madrid 1997) 285-320; «Evangelio de Tomás (II 2)», en: Piñero, etc. (Madrid 1999) 53-97; M.L. Turner, *The Gospel according to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection.* NHMS 38 (Leiden 1996); A. Van den Hoek, «Divergent Gospel Traditions in Clement of Alexandria and Other Authors of the Second Century», *Apocrypha* 7 (1996) 43-62; F.E. Vokes, «The Didache and the Canon of the New Testament», en: *Studia Evangelica*, III. TU 88 (Berlín 1964) 427-436; Th. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium.* NHMS 47 (Leiden 1999).

1. LAS TRADICIONES SOBRE JESÚS

Búsquedas del «Jesús histórico»

La exégesis antigua no ha conocido el equivalente de lo que debía constituir en la época moderna y contemporánea el «problema del Jesús histórico». Lo que constituye la grandeza de la exégesis tradicional es su raigambre en una visión específica de la historia de salvación enteramente centrada sobre el acontecimiento de Cristo, así como su insistencia sobre el significado espiritual de las Escrituras y sobre los misterios de que son portadoras. Presupuestos que comparten los humanistas y reformadores con una atención más viva a la materialidad del texto y una vigilancia mucho mayor frente a los peligros del alegorismo[1].

La investigación histórica sobre la tradición de Jesús sin las trabas de un orden del día teológico fue un producto de la ilustración del s. XVIII. H.S. Reimarus (1694-1768) vio en Jesús de Nazaret un judío revolucionario mesiánico, cuyo fracaso llevó a sus seguidores a robar su cuerpo y crear una nueva historia de Jesús basada en aspectos del mesianismo judío. La religión cristiana no se desarrolló a partir de la enseñanza de Jesús, sino que es una nueva creación desplegada gradualmente desde una serie de expectaciones fallidas.

Entre la segunda mitad del s. XVIII y la primera del XX, la imagen de Jesús parece estallar en todos los sentidos. Adivinado a través de la pantalla de los relatos evangélicos, Jesús reviste la figura de su exegeta. Pasa a ser por turno un maestro de las Luces, un genio romántico, un filósofo kantiano o heideggeriano, un moralista más bien puritano, o, al contrario, un místico que se desentiende de la moral, un campeón de la revolución social o un profeta de discurso falaz, y otras muchas figuras, sin olvidar la principal: la del Cristo en cruz y Señor de la gloria, honrado por los creyentes. En el período anterior a las escuelas de la historia de las formas y de la historia de las redacciones no faltan los ensayos llamados históricos, pero la epistemología desplegada es poco segura y las posiciones teológicas o motivaciones anticristianas arruinan a menudo su valor[2].

[1] Cf. Fédou, *RechSR* 1999, pp. 350-351.
[2] Cf. Perrot, *RechSR* 1999, pp. 370-371.

Otros intentos por reconstruir un Jesús «creíble» llevaron a un Jesús modernizado cuyo mensaje de un «reino espiritual» le acercaba a los ideales liberales del protestantismo alemán del s. XIX. Sin embargo, en las nuevas perspectivas abiertas por la investigación de fines de ese siglo sobre la literatura pseudoepígrafa y el apocalipticismo en la Palestina judía del s. I, J. Weiss llegó en 1892 a la conclusión de que la enseñanza de Jesús sobre el Reino de Dios era puramente escatológica. El escatologismo quedaba muy lejos de la mentalidad moderna o posmoderna, pero, como historiador crítico, A. Schweitzer se vio forzado a situar a Jesús dentro de este su contexto histórico y geográfico. Dijo que había que optar o por un escepticismo consecuente o por una escatología consecuente. Teólogos posteriores se las arreglaron para tratar «hermenéuticamente» al Jesús escatológico. R. Bultmann descartó la posibilidad de reconstruir la vida y personalidad de Jesús, dado el carácter de las escasas fuentes cristianas, y, desde el luteranismo extremado de su «teología dialéctica», rechazó tal búsqueda como un intento de substituir la fe por una prueba mundana. En cambio, trató de descubrir en los niveles más tempranos de la tradición palestina lo esencial del mensaje de Jesús. El mensaje del Reino de Dios escatológico debía ser interpretado existencialmente. Es un mensaje que nos interpela para una decisión en el presente.

Uno de los discípulos de Bultmann, E. Käsemann, abogó en 1953 por una «nueva búsqueda del Jesús histórico», para no desconectarlo de la existencia histórica como un ser mitológico, pero acoplándola con la hermenéutica existencialista de su maestro. Los estudiosos que siguieron esta nueva línea estaban primariamente interesados por el mensaje de Jesús. Para alcanzarlo se requería un estudio crítico de las tradiciones evangélicas y criterios para discernir la autenticidad de los dichos de Jesús. Se tomó como criterio principal el de la desemejanza, desde la premisa infundada de que Jesús había sido totalmente único entre sus contemporáneos.

Esta «segunda búsqueda» se caracteriza por cuatro rasgos: 1) renuncia a reconstruir la vida de Jesús por un escenario biográfico (salvo la sucesión Galilea-Jerusalén); 2) se concentra sobre los dichos, parábolas y controversias, en detrimento del material narrativo, juzgado históricamente menos fiable; 3) la predicación de Jesús y la conciencia que tenía de sí son de orden escatológico; 4) la singularidad de la figura de Jesús se recorta a

la vez a distancia del judaísmo y más acá de las metamorfosis pospascuales de las tradiciones en el seno del cristianismo primitivo. Con excepción (acaso) del primero, estos parámetros son atacados a comienzos de los 1980 por un número creciente de investigadores, casi todos americanos, que han proclamado una tercera búsqueda (*the Third Quest*), que es en realidad una nebulosa constituida por diversos ejes de investigación con resultados que se sitúan a veces en las antípodas. Unos se fundan sobre la literatura apócrifa, otros sobre una aproximación renovada al judaísmo, otros sobre estudios recientes de la fuente Q, otros se apoyan en la sociología histórica[3].

La atención exclusiva a la tradición de dichos del «Jesus Seminar», que empezó a trabajar en Berkeley, California, en 1985, con un método por lo menos peregrino[4], llevó en 1993 a un resultado tan sesgado como el que de los dichos de Jesús de los cuatro canónicos y el *Evangelio de Tomás* sólo reconociesen como auténticos un 18%. Heredando de la «nueva búsqueda» el criterio de desemejanza, toman como punto de partida fundamental de su estudio de la tradición de Jesús el que Jesús no fue el primer cristiano. Otro de sus puntos programáticos es el liberarse tanto de la neo-ortodoxia como del Jesús escatológico, para proponer un Jesús «sabio lacónico»[5]. Esto en un tiempo en que los descubrimientos de Qumrán han confirmado masivamente la cosmovisión apocalíptica del judaísmo palestino del s. I. El Jesús del «Jesus Seminar» es un Jesús no judío. La ideología que ha impulsado a este grupo es la de la «secularización» y un proceso de coloreado de los datos históricos para que encajen con este ideal. Al despojar a Jesús de su judaísmo le han acabado despojando de su religión.

Mediante el uso de modelos teóricos tomados de las ciencias sociales, Jesús y sus seguidores han sido presentados como carismáticos itinerantes (G. Theissen), en línea con los filósofos cínicos (J.D. Crossan). Al poner la clave en la historia de las tradiciones, este último ha llegado a un inventario arbitrario de la estratificación cronológica de la tradición de Jesús, adelantando a un primer estrato de los años 30-60 textos como el supuesto «primer estrato» del Evangelio de Tomás, fragmentos de papiro

[3] Cf. Marguerat, *RechSR* 1999, pp. 400-401.
[4] Cf. Funk - Hoover (Nueva York 1993) pp. 36-37.
[5] Cf. Funk - Hoover (Nueva York 1993) pp. 32-34.

como el PEgerton 2, e inventándose un nuevo evangelio («Cross Gospel») que reconstruye con la ayuda del Evangelio de Pedro. Deja para un segundo estrato de los 60-80, Evangelio de los egipcios, Evangelio de Tomás y una hipotética colección de diálogos incorporada en el Diálogo del Salvador. Todas estas piezas que traslucen un proceso de desescatologización son presentadas como prueba de un Jesús «pre-apocalíptico»[6].

El más virulento en recusar la dimensión escatológica del Jesús de la segunda búsqueda ha sido M. Borg, para quien Jesús era el hombre del Espíritu. Para E.P. Sanders, Jesús, inserto en la corriente mesiánica judía de antes del 70, es el profeta de la restauración de Israel. Por otro lado, R. Horsley y G. Theisen parten de la sociología histórica para ver en Jesús a un militante del cambio social o un carismático itinerante. Lo nuevo de esta búsqueda respecto a la precedente es que la reconstrucción de Jesús se opera por medio de un paradigma de continuidad con su medio judío, en tensión esta vez con la salvaguarda de su unicidad. La cuestión del Jesús de la historia es la del cristianismo mismo, que combina dos elementos heterogéneos: un movimiento mesiánico emergido del judaísmo del s. I y una religión de salvación de alcance universal[7].

Cristología y tradición de Jesús

La peculiaridad decisiva del kerigma neotestamentario queda en que vincula un dogma metafísico del Hijo de Dios con una persona histórica, Jesús de Nazaret. El dogma de Cristo es la explicación de la figura de Jesús y nos sale al encuentro directamente. En cambio la historia, que se recibe de ese dogma, nos llega sólo indirectamente. El contenido del kerigma cristológico nos es dado en fórmulas claras. En cambio, la historia de Jesús en una tradición oscilante.

Que Jesús es el Hijo de Dios se ha dicho en un medio judío y contradice el concepto judío de Dios. Tampoco esta teología del Hijo de Dios tiene analogía en el helenismo (que no conocía el monoteísmo personal del judaísmo). Por lo tanto, el kerigma neotestamentario del Hijo de Dios es algo plenamente *novum*, que no puede explicarse por presupuestos ni judíos ni helenísti-

[6] Cf. Pearson (Harrisburg, Penn. 1997) pp. 23-57.
[7] Cf. Marguerat, *RechSR* 1999, pp. 406-421.

cos. El concepto neotestamentario del Hijo de Dios es tan exclusivo como el concepto de Dios judío.

Hay que unir en una síntesis kerigma de Cristo y tradición de Jesús. Cuando surge el primero nace la necesidad de recoger la segunda. El kerigma nos da la imagen de Cristo. La tradición, la figura de Jesús. En Pablo encontramos casi sólo la imagen de Cristo. En los evangelios tanto la figura de Jesús como la imagen de Cristo. A la configuración de la cristología han contribuido toda una serie de categorías (Siervo sufriente, Sumo sacerdote, Mesías, Hijo del hombre, Señor, Redentor, Logos), que muestran que la cristología no procede de un mito hecho, sino de un proceso sucesivo de interpretación que confluyó en una imagen total. Los hechos han obligado a los primeros teólogos cristianos, que eran judíos, a crear una doctrina enteramente nueva. Pasamos de la cristología a la tradición de Jesús porque: 1) sin la cristología no hay relatos del mensaje de Jesús y de su actividad; 2) las tradiciones de Jesús fueron formadas a la luz de la cristología; 3) no podemos valorar el realismo de los relatos sobre Jesús sin la cristología. La creencia prepascual en Jesús Mesías (pese a los rasgos no mesiánicos, porque no coincidían con la expectativa judía) es el presupuesto de la cristología de la fe en la resurrección[8].

Ortodoxia y herejía

La tradición apostólica no se puede entender sin esa historia de la Iglesia y sin su transmisón normativa, que tiene su punto de apoyo final y su estructura garantizadora en la sucesión episcopal. A lo largo del tiempo en que fragua el NT a los apóstoles fundadores no les suceden los libros del NT sino los obispos al frente de las comunidades. No hay palabra del origen sin transmisión y no hay transmisión auténtica sin interpretación normativa[9]. En los ss. II y III se da una contraposición abierta entre la Gran Iglesia que se remite a su Regla de fe y a su Canon de libros inspirados de Tradición apostólica y múltiples conventículos heréticos; pero ortodoxos y herejes aprenden también unos de otros y hay un amplio espacio de intercambio poco reflexivo en el ámbito del cristianismo popular. Tampoco histórico

[8] Lindeskog, *NT* 1962, pp. 144-156.
[9] Cf. González de Cardedal (Madrid 2001) pp. 179-180.

es el pleno relativismo, el subrayado de la multiplicidad de doctrinas en el NT, substituyendo la notable continuidad dentro del cristianismo primitivo por el reflejo de nuestra sociedad moderna pluralista, como la asunción temprana de un único sistema teológico en el NT[10]. Tan anacrónico es el buscar en los textos neotestamentarios la precisión de las fórmulas a que se llegó tras lenta maduración en los Concilios Ecuménicos a partir del s. IV o V, como el descartar como heréticos en su tiempo los intentos prematuros por llegar racionalmente a explicaciones teológicamente adecuadas de los misterios de la fe. En los desarrollos de la teología trinitaria de los ss. II y III los teólogos quedan sacudidos entre los escollos del monarquianismo y del subordinacionismo. La fe en la divinidad personal del Espíritu Santo no llega a ser una cuestión teológica crítica hasta la segunda mitad del s. IV. La cautela con que se formula su definición en Constantinopla (381) se explica, tras los avatares del posconcilio de Nicea, por una preocupación pastoral, irénica y ecuménica, con los que habían objetado al dato de fe, vivido intensamente por muchas generaciones antes de ser cuestionado teológicamente.

2. TRADICIONES DE DICHOS

En la tradición antigua de dichos de Jesús, fuera de los evangelios canónicos, podemos distinguir dichos que en parte sólo nos han llegado por citas tardías (es el caso de los *Agrapha*), colecciones de dichos (como la hipotética fuente «Q»: reconstruida a partir del material común a Mt y Lc que no está en Mc, los *lógia* de Oxirinco y el *Evangelio de Tomás* copto) y otros fragmentos de evangelios desconocidos que acaso no pasaban de ser una colección de dichos parafraseados, como podría ser el caso del *Evangelio de los Egipcios*. Hay que determinar en cada caso cuál puede ser su relación con los canónicos y dónde se coloca en la historia de la tradición de Jesús de los ss. I y II.

Las citas de dichos aislados («agrapha»)

Un *agraphon* es un dicho atribuido al Jesús terreno que no nos ha sido transmitido por los evangelios canónicos. No entran aquí ni las frases puestas en boca del Resucitado en los tratados

[10] Cf. Robinson, *ZTK* 1965, pp. 335-336.

estructurados como discursos de revelación, ni las sentencias que autores cristianos primitivos consideran «palabra del Señor» al atribuir al Cristo preexistente o al Resucitado expresiones proféticas del AT o enseñanzas del Apóstol. Tampoco consideramos aquí las citas libres de dichos canónicos. Así mismo se excluyen las frases atribuidas a Jesús en relatos legendarios. Se trata más bien de dichos del tipo de los recogidos por los Sinópticos, excluyendo los que se reconocen como creaciones posteriores (*lógia* gnósticos del *EvTom*, mandeos, talmúdicos, maniqueos y aun islámicos). A veces se ve claramente que son proverbios atribuidos a Jesús (cf. Hch 20,35) o combinaciones de dichos ya conocidos (*EvTom* log. 48 y 102). Jeremias reducía a 18 los *agrapha* que podrían integrarse en el cuadro de la tradición recogida por los Sinópticos. Hofius piensa que aún sobran la mitad y en definitiva sólo da cuatro como inobjetables desde un punto de vista histórico tradicional. En cuanto a cuáles pueden ser dichos auténticos de Jesús, se queda preferentemente con estos tres[11]:

> Quien esté cerca de mí, está cerca del fuego. Quien esté lejos de mí, está lejos del Reino (*EvTom* log. 82).
>
> [Quien hoy] queda lejos, [os] quedará mañana [cerca] (POxyr. 1224).
>
> Nunca estéis contentos, sino cuando miréis a vuestro hermano con amor (*EvHeb*: citado por Jerónimo, *ComEphes* 5,4).

Un estudio reciente aboga por la autenticidad del log. 82. Es curioso que, si bien el *EvTom* es un componente importante del retrato reciente de Jesús como un sabio no escatológico, el elemento de esta tradición que parece más auténtico no apoya esa imagen de Jesús. Más bien: su ministerio, su presencia y su llamada representan un momento de crisis en que la decisión a favor o en contra de Dios está en la balanza[12].

Sólo el criterio de «autenticidad» no hace justicia a los dichos extracanónicos de Jesús. El problema esencial es saber cuál es el lugar histórico de un *lógion* y de qué modo puede ayudarnos a determinar la situación de su origen en la historia de la Iglesia[13]. En principio puede que haya dichos extracanónicos que se remonten a un estadio anterior a la redacción de nuestros

[11] Cf. Hofius, en: Schneemelcher, I (Tubinga ^{5}1987) pp. 76-79.
[12] Cf. Broadhead, *NTS* 2000, p. 149.
[13] Cf. Koester, en: Koester - Bovon (Tournhout 1991) p. 38.

evangelios. La tradición extracanónica puede ayudarnos a trazar un cuadro más completo de la transmisión y redacción de los dichos de Jesús y de la relación de estos procesos con los diferentes grupos del cristianismo primitivo [14].

Las citas de dichos en autores tempranos

En lo que atañe a la antigüedad del material recogido en la *Didakhé*, Glover estima que el didaquista, a la par con Justino (pero éste es de mediados del s. II), es testigo de algo semejante a «Q» (la hipotética fuente común a Mt y Lc) [15]. Para Draper, *Did* es documento de una comunidad al tanto de tradiciones de dichos del Señor (algo así como la comunidad presunta tras la fuente de dichos sinópticos «Q») y que toma de las mismas tradiciones de que hace uso Mateo, aunque no pueda demostrarse que dependa de nuestro Mt [16].

La cristianización de lo que había sido originalmente una catequesis judía (cc. 1-6) se observa en la inclusión de *Did* 1,3b-2,1 [17]. Glosa cristiana que falta en las «dos vías» de *Doctrina Latina Apostorum* y de *Bernabé*.

No está claro que cuando el didaquista quiere substituir fórmulas de oración judías por la «ordenada» (más exigente que «enseñada») por el Señor en el evangelio: el padrenuestro (8,2) y tres veces al día (8,4), conozca ya un evangelio escrito [18]. Podría ser Mt 6,9-13, pero también una sección «Q» (cf. Mt 6,9-12/Lc 11,2-4) en la forma propia a la tradición mateana.

Si la mención del «evangelio» en 8,2 y 11,3 puede aludir a la predicación oral, el evangelio del que se habla en 15,3-4 es ciertamente un texto escrito. Resulta evidente la emergencia de diferentes estratos redaccionales [19]. Que *Did* sea, junto a Justino

[14] Cf. Stroker (Atlanta 1989) pp. 1-7.

[15] Cf. Glover, *NTS* 1958/59, pp. 12-29.

[16] Cf. Draper, *NT* (1991) p. 354.

[17] Jefford (Leiden 1989) p. 18 propone que la tradición de dichos de *Did* 1,1-6,1a y 16 viene de colecciones más tempranas de material, preservadas por la misma comunidad en que se produjo Mt.

[18] Según Köster (Berlín 1957) pp. 239-241, el compilador conoce un evangelio escrito y remite a él, aunque no lo utiliza. Su material procede más bien de las mismas tradiciones de donde los Sinópticos han tomado buena parte del suyo.

[19] Cf. Terzoli, *ScCat* 1972, pp. 440-441.

y la *2 Clemente*, de los primeros en usar claramente *euangélion* para un documento escrito, no nos remite necesariamente a un período de emergencia del canon después del 150[20].

Ha sido muy debatido el problema de las fuentes de la sección apocalíptica (*Did* 16). Se ha sostenido que: 1) depende de los Sinópticos, especialmente de Mt 24[21]; 2) depende de un apocalipsis judío premarcano y de Mt[22], o, más bien, Mt combinó Mc con otra tradición apocalíptica, incorporada en Did 16,6-8 con entera independencia de Mt[23]; 3) es independiente de los Sinópticos, pero depende de sus fuentes[24]. Si las últimas líneas del texto que faltan en el manuscrito (H) corresponden a la paráfrasis de *Constitutiones Apostolorum* 7,32, el documento concluía con una descripción de la venida del Señor (16,8) como juez del diablo seductor del mundo y la retribución a cada uno por sus obras: el castigo eterno para los malos y la vida eterna para los justos. Una vida eterna en el Reino de Dios descrita con el recurso al dicho apocalíptico itinerante recogido en 1 Cor 2,9 y *EvTom* log. 17[25].

Justino no es un autor cristiano antiguo a quien se pueda tildar de «moralismo veterotestamentario». Fundamenta sus enseñanzas éticas en la doctrina de Cristo. El contenido de su parénesis da la impresión de remitir a un catecismo comunitario compuesto de dichos del Señor.

> Pues sobre la castidad dijo lo siguiente: «Quien mirare a una mujer para desearla...» (*1Apol* 15, 1).
>
> Sobre el amor a todos enseñó lo siguiente: «Si amáis a los que os aman...» (*1Apol* 15, 9).
>
> Respecto a que seamos pacientes, serviciales con todos y apacibles, lo que dijo es esto: «Al que golpee tu mejilla...» (*1Apol* 16, 1).

[20] Contra la opinión de Vokes, en: *Studia Evangelica* III (Berlín 1964) pp. 427-436.

[21] Cf. Vokes, *Studia Evangelica*, III (1964) pp. 430-431. Según Lindemann, en: *Essays Baarda* (Leiden 1997) pp. 172-173, utiliza literariamente Mt 24 (y 25), pero tomando aspectos particulares y formulaciones determinadas, sin seguir la estructura y tendencia del texto mateano. Ve la razón en que este texto está configurado como un discurso apocalíptico de Jesús, en tanto que *Did* 16 lo está como parénesis escatológica de su autor.

[22] Según Prigent, *RThPh* 1960, pp. 302-303, respecto a Mt 24, Did 16 pone orden y claridad donde no lo había.

[23] Cf. Kloppenborg, *ZNW* 1979, pp. 54-67.

[24] Cf. Köster (Berlín 1957) pp. 184-185; Glover, *NTS* 1958/59, pp. 24-25.

[25] Cf. Trevijano (Madrid 1997) pp. 130-131.

Con la excepción de tres dichos, todos los dichos de Jesús en los escritos de Justino están basados en última instancia en los evangelios canónicos. Usaba fuentes escritas que armonizaban el material paralelo de los Sinópticos. *1Apol* 15-17 se basa probablemente en un catecismo primitivo cristiano usado en la escuela romana de Justino. Hay quien concluye que, lo mismo que el autor de *2 Clem*, usó una fuente de dichos sinópticos armonizados, conectados entre sí por un encuadre secundario de preguntas y respuestas, sin materiales narrativos, pero que también tuvo acceso a un texto evangélico escrito ya armonizado y ampliado, con materiales narrativos[26]. También se ha sostenido que Justino y sus discípulos usaron los evangelios sinópticos como su fuente primaria para componer catecismos y manuales eclesiásticos, armonizando el material de los Sinópticos[27].

Un análisis de los dichos variantes en Clemente Alejandrino indica que siguen funcionando los mismos mecanismos: armonización de varios evangelios, expansión de uno, y el papel prominente del Sermón del Monte en estos materiales. Es muy probable que este tipo de material haya sido usado en una situación catequética. En el tiempo que transcurre entre Justino y Orígenes los rituales de instrucción se harían más elaborados y amplios, manteniendo elementos tradicionales como lecturas de dichos del Señor junto con lecturas del Pentateuco. Esta combinación se observa también en pasajes de Clemente, aunque no parece tener una relación muy directa con Justino. Ambos condensan dichos, siguiendo líneas semejantes, pero no idénticas. El vínculo de conexión era el ámbito catequético. Tradición catequética que debe haber mantenido un fuerte componente oral, más flexible, lo que explica la falta de correspondencias precisas entre Justino, Clemente y otros. El material de instrucción de la Iglesia se basaba en colecciones de dichos al parecer muy difundidas a lo largo del mundo cristiano. La mezcla de semejanzas y diferencias en los materiales variantes en Justino y Clemente pueden reflejar las diferencias entre las tradiciones eclesiásticas locales de Roma y Alejandría. Tradiciones relacionadas originalmente, pero cuya fuente o modelo común ha quedado perdido[28].

[26] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 349-360 y 370-378. Ya hemos indicado en el capítulo sobre el canon dual por qué esto último nos parece improbable.

[27] Cf. Bellinzoni (Leiden 1967) pp. 139-142.

[28] Cf. Van den Hoek, *Apocrypha* 1996, pp. 59-62.

Colecciones de dichos

La designación de los dichos del Señor como *lógia* procede de los fragmentos de Papías (cf. Eusebio, *HE* III 38,1.16). El *EvTom* logion 38 remite a los mismos como «estas palabras», que podría ser la traducción de *lógos,* corriente en la tradición evangélica para referirse a las palabras de Jesús[29]. Los dichos de Jesús, integrados o no en las tradiciones evangélicas, mantuvieron su actualidad en la tradición catequética. Los Sinópticos nos ofrecen varios paralelos formulados diferentemente en diversos contextos. Tanto la parénesis como motivos teológicos han llevado a la composición de nuevos dichos de Jesús.

La clasificación formal de los dichos arranca de la que hizo Bultmann en su estudio de la tradición sinóptica (1921), que distinguió en la tradición de las palabras de Jesús entre apotegmas y dichos del Señor, y, dentro de éstos, entre dichos sapienciales, proféticos, apocalípticos, legales, reglas comunitarias y dichos-Yo. La recopilación de dichos extracanónicos de Stroker cataloga los del *EvTom* dentro de estas categorías[30].

La distinción entre los niveles sapienciales y apocalípticos, primero entre el *EvTom* y la documentación evangélica canónica, luego también entre la primera fase (sapiencial) y la segunda (apocalíptica) de «Q»[31], ha servido para atribuir al mismo Jesús una desviación «sapiencial» (primer nivel de Q) respecto al apocalipticismo judío, y denunciar una reapocaliptización a partir del segundo nivel de Q. Aparte de que no faltan sólidos estudios recientes en otra dirección, nos parece cuestionable la gran seguridad de los intérpretes que bordan la delimitación de Q, su tradición, redacciones y teologías, y la comunidad que la substenta[32]. No hay prueba ninguna de que existiese como «evangelio sin Pasión». En lo que atañe a Q, lo único seguro es que es una designación convencional para el material común a Mt y Lc que no está en Mc. Las colecciones originales de dichos pudieron ser algo tan múltiple y fluido como las colecciones de parábolas, de milagros, de controversia, y relatos varios de la Pasión que fueron utilizados del modo más directo por Marcos, pero también por los otros evangelistas canónicos.

[29] Cf. Mt 7,24/Lc 6,47; Jn 8,52.
[30] Cf. Stroker (Atlanta 1989) pp. 329-332.
[31] Cf. Kloppenborg (Filadelfia 1987) pp. 317-328.
[32] Cf. Trevijano, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) pp. 60-64.

Esos planteamientos podían derivar y de hecho han llevado a algunos a la reconstrucción de un Jesús histórico reducido a portador de un mensaje. Un mensaje fundado en la selección de dichos «pre-apocalípticos» de Q y el *EvTom* reinterpretados «sapiencialmente». Se dice que la importancia de Jesús se apoya sólo en sus dichos, que en última instancia son separables de la persona del que habla[33]. Se puede llegar así a un cristianismo difuso, descafeinado, fluido, «New Age», en que se deja de lado lo esencial del cristianismo: que Jesús es Dios hecho hombre para nuestra salvación. El acontecimiento fundamental de la fe, la proclamación de la Resurrección, puede ser ya visto como un mito, símbolo de realidades presentes. Ya dieron este paso los antiguos gnósticos. También gnósticos de los ss. II y III se adelantaron a reducir a Jesús a un mero nombre para el revelador; a la larga, intercambiable con cualquier otro: como lo muestran el *Corpus Hermeticum* (Hermes) o el mismo *Corpus* de Nag Hammadi (Seth, Zostrianos, Marsanes, Allogenes). Acaso sea un estadio que al neopaganismo poscristiano le queda todavía por delante.

Evangelio de Tomás

La versión copta del *Evangelio de Tomás*, descubierto en Nag Hammadi, ha permitido reconocer que unos pocos dichos desconocidos de Jesús, hallados muy fragmentariamente en papiros de Oxyrhinchus y publicados a comienzos de siglo, pertenecen a una recensión griega del mismo documento. Es una compilación de dichos de Jesús distribuida desde la primera edición (1959) en 114 *lógia*. Casi la mitad tiene paralelos en los escritos canónicos:

> Jesús dijo: / Acaso piensen los hombres que he venido / a poner paz en el mundo y / no saben que he venido a poner / divisiones sobre la tierra, fuego, espada, / guerra Porque habr[á] cinco / en una casa: tres estarán contra / dos y dos contra tres: el padre / contra el hijo y el hijo contra el padre / y se mantendrán entre sí como si fuesen solitarios (logion 16).
>
> Jesús dijo: Al que tenga en su / mano, se le dará y al que no tenga / lo poco que tenga le será quitado (log. 41).

Otros, de contenido diferente, son del mismo estilo que los de los Sinópticos:

[33] Cf. Zöckler (Leiden 1999) p. 15.

> Jesús dijo: Os daré lo que / ojo no ha visto y lo que oído / no ha escuchado y lo que mano no ha / tocado ni ha subido a corazón / de hombre (log. 17).
>
> Jesús dijo: Los fariseos / y los escribas han recibido las llaves / del conocimiento y las han escondido. Ni han entrado / ni a los que quieren entran / les han dejado; pero vosotros sed prudentes / como las serpientes e inocentes como las / palomas (log. 39).

Aproximadamente un tercio de los *lógia* parecen creaciones gnósticas:

> Éstos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho / y ha escrito Dídimo Judas Tomás. Y ha dicho: / El que encuentre la interpretación de estos dichos / no gustará la muerte (*Incipit* y logion 1).
>
> Los discípulos dijeron a Jesús: / Dinos cuál será nuestro fin. / Jesús dijo: ¿Habéis descubierto ya el comienzo para que busquéis / el fin? Donde esté el comienzo allí estará el fin. Feliz el que se sitúe en el comienzo, pues / conocerá el fin y no gustará / la muerte (log. 18).

Consta que algunos de éstos ya circulaban desde mediados del s. II en adelante[34]. Este documento puede haber integrado material muy primitivo, algo así como una versión oriental de «Q»; acaso la tradición judeocristiana de la «gente de Santiago» (cf. log. 12). La compilación, que tuvo lugar entre «cristianos de Tomás» (*Incipit*, log. 1 y 13) combinó y amplió el primer material con otro posterior para facilitar una comprensión gnóstica del conjunto[35].

3. EVANGELIOS EN FORMA DE DIÁLOGOS

Ocupan un puesto peculiar los documentos que se presentan como «diálogos», vinculados a apariciones del Resucitado. Lo que puede haber de material primitivo seleccionado ha sido reinterpretado en líneas teológicas muy determinadas. No es tampoco uniforme la relación de estos escritos con los evangelios canónicos. Hay menos huellas de posible tradición presinóptica, salvo en el caso específico del *EvTom*, que se puede colocar a caballo entre las colecciones de dicho y los diálogos, que tienden a derivar en largos monólogos; entre los evangelios de

[34] Cf. Trevijano (Madrid 1997) pp. 77-120.
[35] Cf. Trevijano (Madrid 1997) pp. 285-320.

tipo judeocristiano y los de contenido gnóstico. La mayoría de estos documentos, como el *Diálogo del Salvador*, el *Evangelio de Felipe* y la *Epístola apócrifa de Santiago*, traslucen con claridad su utilización de los canónicos. Se vinculan con ellos, los desenvuelven y aun transforman el género literario «evangelio» desembocando en el género del tratado doctrinal.

Se apropian también de modelos griegos. Son obras que se pueden identificar como exponentes del movimiento gnóstico, ya que difunden más o menos abiertamente sus doctrinas. La *gnosis* que estos escritos pretenden transmitir, una sabiduría revelada a los escogidos, es un conocimiento sobre el ser divino del hombre, alienado en un mundo que le es ajeno y cuyo comienzo, curso y fin tratan de explicar.

¿De los dichos a los discursos?

Koester (1990) ha sostenido que la colección de los materiales más antiguos de la tradición de Jesús no iba referida directamente a la vida y ministerio de Jesús. Juzga que si el evangelio paulino fue la proclamación de la muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico, hubo otros cristianos para quienes los dichos de Jesús constituyeron el mensaje de salvación sobre el que basaban su fe. Se apoya en el *EvTom* y la fuente de dichos sinóptica, Q. Estima que los materiales que «Tomás» y Q tienen en común deben corresponder a un estadio muy temprano de la transmisión de dichos de Jesús. Afirma que Tomás preserva estadios más originales de las fuentes de Mc. Opina que varios discursos de Jn pueden entenderse como interpretaciones de una tradición de dichos, preservada por el *EvTom* con la perspectiva teológica que debe de haber dominado su estadio inicial.

Él mismo considera que la fuente primaria del *Diálogo del Salvador* (NHC III 5) fue un diálogo evangélico más antiguo, que puede aislarse por su contraste con otros materiales secundarios recogidos como monólogos del «Salvador». Las secciones del diálogo son elaboraciones de dichos de Jesús, que no traslucen uso de evangelios conocidos, salvo acaso del *EvTom*. La elaboración dialogal recuerda la de Jn y el *Apócrifo de Santiago* (NHC I 2). Las cuestiones y respuestas son habitualmente breves[36]. El

[36] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 50-175.

diálogo en conjunto podría ser un comentario al calendario escatológico implicado por *EvTom* log. 2:

> Jesús dijo: que no cese el que busca en su búsqueda hasta que encuentre y cuando encuentre se turbará y cuando se turbe se maravillará y reinará sobre el Todo.

También estima que, en el *Apócrifo de Santiago*, la sección de apertura implica que dichos de Jesús, o colecciones de dichos, fueron transmitidos oralmente y que el proceso de su interpretación es idéntico con la producción de documentos escritos. Según Cameron este documento ha de ser incluido en el grupo de textos reconocidos como fuentes primarias y testigos de la tradición de dichos de Jesús. Lo considera basado en colecciones independientes de dichos, contemporáneas con otros primitivos escritos cristianos que presentaban dichos de Jesús[37]. La obra transparenta encuadres secundarios de un diálogo más antiguo compuesto sobre la base de una tradición libre de dichos. Según Koester, tanto el *DialSalv* como el *ApocrSant* son testigos de una tradición de dichos que debe presuponerse para la composición y escritura de los diálogos y discursos de Jn[38].

Koester se basa en tres presupuestos apriorísticos, hoy día tan difundidos como poco discutidos: la heterogeneidad del cristianismo primitivo en el que entraría con pleno derecho un gnosticismo como el del s. II, la datación temprana de textos, que encajan mejor en las trayectorias literarias del s. II, y la presunta línea cronológica de evolución del dicho al discurso meditativo. Sólo en contadas ocasiones se pueden entender los evangelios en forma de diálogo como relecturas y ampliaciones de anteriores tradiciones de dichos. Esto vale para el *DialSalv* y lo mismo ocurre con la elaboración dialogal de Jn y el *ApocrSant*.

De las tradiciones de dichos a la composición de diálogos

Los que quisieron atribuir a Jesucristo enseñanzas adicionales a las conocidas por las tradiciones evangélicas encontraron apropiado colocar tales revelaciones en el período de las apariciones del Resucitado. Tanto porque esas enseñanzas presuponían la doctrina de Jesús ya dada en las tradiciones evangélicas como porque interpretaban y desarrollaban la enseñanza

[37] Cf. Cameron (Filadelfia 1984) pp. 4-5 y 125-130.
[38] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 186-200.

de Jesús ya conocida. Los gnósticos encontraron en este género de diálogo de revelación, posterior a la resurrección, un vehículo literario apropiado para transmitir el significado esotérico, gnóstico, de la enseñanza de Jesús, y llegó a ser muy popular entre ellos, pero no fueron los que lo originaron. Pues los ejemplos no gnósticos del género, tales como el *Apocalipsis de Pedro*, la *Epístola de los Apóstoles*, el *Testamento del Señor* y las *Cuestiones de Bartolomé* no son imitaciones del uso gnóstico sino que muestran que el género mismo se originó antes de que los gnósticos lo adoptasen [39].

Evangelio de los Egipcios

El *EvEg* (que no hay que confundir con el documento de Nag Hammadi que ha recibido la misma denominación) debe su constitución a un círculo antiguo de encratitas egipcios, que no nos atrevemos a relacionar con ninguno de los nombres de sectas transmitidos. Gnósticos posteriores tomaron como autoridad este documento, que no corresponde a ningún gnosticismo consecuente [40].

> A Salomé, que preguntaba: «¿Durante cuánto tiempo estará en vigor la muerte?», le dijo el Señor: «Mientras vosotras, las mujeres, sigáis engendrando». [Y esto], no porque la vida sea mala o la creación perversa, sino queriendo dar a entender lo que acontece naturalmente, pues la corrupción suele seguir ordinariamente a la generación (Clemente Alejandrino, *Strom* III 6 § 45,3).
>
> Los que por medio de la famosa continencia se oponen a la acción creadora de Dios, aducen también aquellas palabras dirigidas a Salomé mencionadas anteriormente por mí. Están contenidas, según pienso, en el *Evangelio de los Egipcios*. Y afirman que dijo el Salvador en persona: *He venido a destruir las obras de la mujer. De la mujer*, esto es, *de la concupiscencia; las obras de ella*, esto es, *la generación y la corrupción* (*Strom* III 9 § 63,1-2) [41].

Éstos son 2 de los 6 parágrafos en que Clemente Alejandrino parafrasea en *Stromata* III 6, 9 y 13 [42] lo que gira en torno a

[39] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 172-173.
[40] Cf. Hornschuh, *VigChr* 1964, pp. 6-13.
[41] Traducción de Santos Otero (Madrid ⁶1988) p. 55.
[42] Los otros cuatro en *Strom* III 9 § 64,1; § 66,1-2; 13 § 92,2 (fragmento que Clemente atribuye al docetista Julio Casiano y que corresponde también al logion 27 del *Evangelio de Tomás*) y en *Extractos de Teodoto* § 67.

un mismo dicho, claramente encratita, que al parecer sólo conoce de oídas, pues ni siquiera está seguro de que se encuentre en el *EvEg*: un documento al que probablemente tampoco tenía acceso. Éste es el problema de muchos de nuestros testimonios eclesiásticos sobre documentos apócrifos: que pueden provenir de quienes sólo los conocieron de oídas. Como las citas corresponden prácticamente a un solo dicho y no tenemos noticia de relatos, podría ser simplemente una colección de dichos más o menos parafraseado en una línea encratita o gnóstica. El testimonio de san Epifanio (*Panarion.* 62,2) sobre que en él se refieren doctrinas de tipo sabeliano como proferidas por el mismo Salvador remite a una composición en forma de diálogo.

Diálogo del Salvador

Es el único texto de Nag Hammadi que lleva expresamente el título de «Diálogo», aunque en otros de los escritos se encuentran diálogos del Salvador con sus discípulos. Aunque no se ha perdido ninguna página completa en 9 de ellas falta la mitad del texto y casi otras 12 muestran daños considerables.

Se ha sostenido que este documento se basa en una tradición, relacionada, como lo muestran los muchos paralelos, con la tradición de dichos del *EvTom*. Los dichos son citados, ampliados e interpretados y así se crea un dialogo en el que se han insertado otras tradiciones. En la misma línea se mantiene que no contiene discursos teológicos elaborados, pero que hay analogías con la composición de los diálogos y discursos en Jn.

La introducción se centra en una exhortación a prepararse para el «tiempo de la disolución» (la muerte). Sigue un discurso gnóstico sobre el tránsito del alma a través de las esferas celestes y el poder hostil de los arcontes del Demiurgo, que tratan de impedir que el espíritu del gnóstico alcance el descanso. Luego se intercala el diálogo entre el Señor y Judas (Tomás), Mateo y María, basado en una colección de dichos interpretados en sentido gnóstico y que constituye un 65% de la obra. Sigue un mito gnóstico de creación basado en Gen 1-2. Tras una lista cosmológica (fuego, agua, viento, cuerpo) interpretada sapiencialmente, porque el gnóstico debe conocer el origen de los elementos del mundo para conocer mejor su propio origen, se presenta un fragmento de visión apocalíptica. El autor yuxtapone continuamente una escatología realizada con la futurista y expresa esta dualidad

con un lenguaje que tiene paralelos en las paulinas, 1 Pe y Heb[43]. Aunque ya los elegidos han «buscado y encontrado» mediante el bautismo y han tenido visiones maravillosas, su dominio y descanso queda todavía por llegar y están aún agobiado por la existencia terrena en el mundo, pero llevan esta carga por beneficiar a otros, salvar a otros, como su Señor, al revelarles la grandeza del revelador. Completada esta tarea se desnudarán del cuerpo en la muerte, quedarán disueltas las obras de la feminidad y finalmente dominarán y descansarán en el lugar de la vida, que es pura luz. Allí el elegido se habrá unido a su contrapartida celeste, con lo que se restaura la prístina unidad del ser. El *DialSalv* no señala sino dos sacramentos: el bautismo y la cámara nupcial[44].

Evangelio de Felipe (NHC II 3)

Es una colección de dichos teológicos sobre sacramentos y moral expresados en diversas formas literarias: aforismos, parábolas, parénesis, polémica, exégesis bíblica, proposiciones dogmáticas. El desarrollo del pensamiento muestra escasa continuidad mantenida por asociación de ideas y palabras gancho. Sin embargo, algunos temas e intereses salpicados a lo largo de gran parte del documento producen una impresión de continuidad o coherencia. Ver el documento como unidad literaria permite verlo como unidad teológica con una visión coherente sobre este o aquel tema y del que puede recuperarse una práctica ritual[45]. La colección parece extractada de una catequesis sacramental gnóstica. Hay múltiples paralelismos entre los enunciados de nuestro texto y lo que las fuentes patrísticas refieren en torno a la doctrina de Valentín y sus discípulos. Un aspecto importante de la especificidad del *EvFel* lo constituye su doctrina sacramental.

> El Señor hizo todo en un misterio, un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial (67,27-30)[46].

[43] Pese a ello, Koester - Pagels (Leiden 1984) pp. 15-16 no ven ninguna prueba del uso de los evangelios canónicos ni de las paulinas, y por la afinidad con el lenguaje deuteropaulino y el posible uso del *EvTom* sugieren una fecha de composición en las primeras décadas del s. II. A la par fechan la fuente del Diálogo en las últimas décadas del s. I.

[44] Cf. Koester - Pagels, en: Robinson (Leiden 1977) p. 229; Piñero, en: Piñero (Madrid 1999) pp. 165-170.

[45] Cf. Turner (Leiden 1996) pp. 58-59.

[46] Traducción de Bermejo, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 39.

Al subrayar el lugar de los sacramentos se interesa en particular por el de la cámara nupcial. Para el autor la enfermedad existencial de la humanidad es un resultado de la diferenciación de sexos. El objetivo de la venida de Cristo es reunir de nuevo a «Adán» y «Eva»: el retorno a la androginia originaria[47]. La salvación es entendida como unión nupcial de la «imagen» con el «ángel», que es su contrapartida pleromática. No queda claro en qué medida el sacramento de la cámara nupcial es un rito de celebración comunitaria o un símbolo de la culminación escatológica.

> Tres edificios había en Jerusalén dedicados a la ofrenda: uno de cara al oeste, denominado «el santo»; otro de cara al sur, denominado «el santo del santo»; el tercero, de cara al este, denominado «el santo de los santos», el lugar al que sólo entra el sumo sacerdote. El bautismo es el edificio «santo»; la redención, «el santo del santo»; «el santo de los santos» es la cámara nupcial. El bautismo comporta la resurrección y la redención [teniendo lugar], la redención en la cámara nupcial, pero la cámara nupcial está en lo superior a... (69,14-28)[48].

La cámara nupcial, que no ha sido mencionada hasta casi mediada la obra (65,11ss), constituye la culminación del sistema sacramental gnóstico. El tema de la reunión de los ángeles masculinos con los espíritus (femeninos) está presente ya en 58,10-14[49].

El *EvFel* es una colección que parece combinar materiales de la tradición de «Tomás», pequeños extractos de materiales relacionados con el *ApocrJn* o *Naturaleza de los Arcontes,* y pasajes más amplios con un estilo y teología semejantes a los de los fragmentos de Valentín y el *EvVer*[50].

4. EVANGELIOS DISCURSIVOS

Otra serie de documentos, también desarrollados por los gnósticos, la constituyen estructuralmente meditaciones o discursos. Se diferencian tanto de los evangelios canónicos que, aunque lleven el título de evangelio, sólo se pueden asimilar al

[47] Cf. Isenberg, en: Robinson (Leiden 1977) p. 130.
[48] Traducción de Bermejo, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) p. 40.
[49] Cf. Bermejo, en: Piñero, etc. (Madrid 1999) pp. 18-20.
[50] Cf. Turner (Leiden 1996) pp. 255-256.

género evangelio en la medida en que los motiva decisivamente la referencia a la persona de Jesús y ofrecen su contenido como mensaje salvífico. Buena muestra es el *Evangelio de la Verdad* (*EvVer*). Ni siquiera precisan conservar la etiqueta de evangelios. Si, a pesar de las notorias diferencias, algunos la mantienen, podemos atribuirlo a su utilización en el culto de las sectas.

Evangelio de la Verdad

El tratado se presenta sin título y se le ha dado el que aparece en su *Incipit* y que pudo ser ya su denominación en la Antigüedad. San Ireneo (*AH* III 11,9) menciona una obra de ese título compuesta por los valentinianos y muy diferente de los evangelios apostólicos. El género literario de nuestro documento es complejo, pero tiene mucho de homilía. Viene a ser una reflexión homilética sobre el «Evangelio» o el mensaje de salvación aportado por Jesucristo. Su técnica de exposición es la de comenzar por un tema, explorar sus implicaciones y ramificaciones, y volver al punto de partida para iniciar de nuevo el proceso de exploración con otro tópico. Algunas secciones quedan claramente delineadas como unidades, como es el caso de la reflexión hímnica sobre Sabiduría y Palabra (23,18-24,9) o la larga sección parenética (32,31-33,32). Trata intensivamente de la restauración de la unidad (24,9-27,4) y explora el tópico del nombre del Padre en 26,39-40,23 con notable sutileza dialéctica. La obra está estructurada en tres secciones principales: A. Ignorancia y Revelación (17,4-24,9); B. los efectos de la Revelación (24,9-33,32), y C. el proceso de Retorno al Descanso en el Padre[51].

El *EvVer* hace simultáneamente referencias a las esferas cósmica, psicológica y aun histórica. En el pináculo de la jerarquía del ser queda el Padre ingénito, incomprensible e inconcebible, en el que reside la perfección del Todo. Es la raíz de todo el mundo trascendente. Pese a su íntima asociación con los seres que emanan de él, les es desconocido, dada su trascendencia. La principal emanación del Padre es la Palabra, que es el Hijo, llamado también el Nombre del Padre. El Hijo es la fuente de las demás emanaciones y quien revela el Padre a sus eones. La incomprensibilidad del Padre trascendente, aun para los seres que emanan de él, produce angustia y error que se solidifica como

[51] Cf. Attridge - MacRae, en: Attridge (Leiden 1985) pp. 65-71.

una niebla. Esta sólida niebla del error, actuando por su cuenta, crea un mundo material. El Hijo es el agente de las emanaciones eónicas del Padre, precisamente en la medida en que les revela al Padre. Conocimiento del Padre que es a la par conocimiento de sí mismos. La función soteriológica del Hijo es hablar la palabra que ilumina, destruye el error, marca el camino y da vida. Una función reveladora análoga se atribuye a Jesucristo, sin que se haga distinción explícita entre las dos figuras, aunque la esfera de actividad de Jesucristo parece restringida a lo humano, a este mundo. Quienes aceptan la revelación despiertan del estado de ignorancia que es como un sueño. A la par el despertar provee la unificación con la fuente última del ser. Unificación que es el primer estadio del retorno a él, del ascenso al lugar de su ser esencial, donde hallarán descanso. Los que no acogen la revelación son simplemente seres materiales, emanaciones del error[52].

Como otros documentos valentinianos, el *EvVer* ve el problema fundamental de la condición humana en la ignorancia de la divinidad, producida por la naturaleza trascendente de ésta. También sostiene que esta deficiencia puede ser eliminada por la aceptación de la revelación provista por Cristo, que une a sus receptores con la fuente primordial y lleva a un retorno escatológico a la unidad primordial. Hay otros motivos específicos comunes con la literatura valentiniana, pero también significativas diferencias (no hay dualidad de los primeros principios, ni descripción del proceso de la caída, ni la división tripartita de la humanidad). Discrepancias que podrían explicarse tanto como reflejo de un estadio temprano de la especulación valentiniana como de un intento más tardío de mayor conformidad con la ortodoxia; pero es más probable que se puedan explicar por el género homilético del tratado y su probable función de escrito exotérico dirigido a miembros comunes de la Iglesia en comunidades como Roma o Alejandría. El texto presupone un sistema especulativo como el expuesto por san Ireneo y los *Extractos de Teodoto*, pero sin hacerlo explícito. El carácter exotérico puede quedar confirmado por sus muchas alusiones a las Escrituras de la Iglesia: paulinas, sinópticos, Jn, Heb y Ap. Mucho de su lenguaje e imaginería es el de la tradición eclesiástica, aunque orientado en una dirección específicamente gnóstica[53].

[52] Cf. Attridge - MacRae, en: Attridge (Leiden 1985) pp. 71-76.
[53] Cf. Attridge - MacRae, en: Attridge (Leiden 1985) pp. 76-81.

Sophia Jesu Christi

En este grupo encajan una serie de escritos puestos directa o indirectamente bajo el nombre de Jesús. *Sophia Jesu Christi* (*SophiaJC*) nos ha llegado también como carta dogmática, dirigida por un maestro gnóstico a los suyos, sin expresos rasgos cristianos: el tratado *Eugnostos* (*Eugn*)[54]. En el gnosticismo tardío, cuando ya la reinterpretación pagana había alcanzado su propio desarrollo, hay que contar con una influencia recíproca. No hay que excluir que la asimilación de textos del gnosticismo cristiano por el gnosticismo pagano fuera vinculada al intento de borrar los residuos cristianos, ni que copistas cristianos «cristianizasen» tratados paganos.

Existen dos versiones coptas de esta obra: la del papiro de Berlín 8502 (BG, que es el testigo más completo) y la del Codex III de Nag Hammadi. Hay también dos fragmentos del griego en un papiro de Oxirinco de comienzos del s. IV (POxyr 1081). También de *Eugn* subsisten dos versiones coptas en los códices III y V. La opinión predominante hoy día es que *SophiaJC* depende de *Eugn*, pero no como una cristianización secundaria sino como el desarrollo de puntos de doctrina apuntados en *Eugn*[55].

El autor de *SophiaJC* ha dado a la enseñanza de *Eugn* una nueva forma, la del diálogo de revelación. Las cuestiones y reclamos de los discípulos vienen a ser como los títulos de las exposiciones doctrinales que siguen. Además de la antropogonía celeste de *Eugn*, toma como fuente el NT, en particular Jn y 1 Cor 15,45-47. Muestra afinidades con fuentes valentinianas conocidas y también con otras de las calificadas como sethianas, tales como el *Apócrifo de Juan* y la *Naturaleza de los Arcontes*. Esta amalgama de materiales hace que no pueda atribuirse a ningún sistema gnóstico concreto. La mayoría de los investigados colocan la composición en una fecha relativamente tardía. Podría ser de mediados del s. III[56].

La obra se propone trazar la historia de los hombres desde la preexistencia en el Ingénito hasta su salvación. El autor inter-

[54] Esta doble recensión ha servido de argumento para sostener el carácter secundario del gnosticismo cristiano, al considerar que es el redactor cristiano quien la ha convertido en una conversación del Resucitado con sus discípulos.

[55] Cf. Barry (Quebec 1993) pp. 1-6.

[56] Cf. Barry (Quebec 1993) pp. 31-36.

preta cristológicamente el Hijo del hombre de que habla *Eugn*. Es un testimonio de la transformación progresiva de una doctrina cristiana, ya acarreada por *Eugn*, siguiendo la evolución de las ideas de la época. *SophiaJC* coloca la revelación en Galilea, tras la resurrección del Salvador que se aparece a los discípulos reunidos. La primera exposición del Salvador resume el fracaso de la búsqueda de Dios por los hombres. El Salvador tiene el conocimiento por haber venido de la luz infinita. También los discípulos son dignos de tener acceso al conocimiento por tener su verdadero origen del Salvador y no de la materia. A partir de la segunda exposición del Salvador comienza la cosmogonía retomada de *Eugn*. La potencia generadora del Padre desconocido, ingénito, se aplica en seguida al Hombre inmortal así como al Hijo del hombre, que se manifiestan a partir del Espíritu y de la Luz (símbolo de la esencia divina heredada del Padre), que se transmite en cada etapa de la manifestación hasta difundirse en la multitud que constituye la Iglesia de la Ogdóada. El Hijo del hombre y su compañera Sabiduría, presentados como primeros nacidos (*Eugn*) o primeros generadores (él = Cristo) (*SophiaJC*), se manifiestan como Salvador y Sabiduría, que están en la fuente de la fecundación de los hombres por lo espiritual, pues esta *syzygía* (el emparejamiento de ambos) explica el descenso de lo espiritual en la materia, el olvido a que quedará sometido y la realización de su salvación por la intervención del Salvador. El conocimiento imperfecto del Padre, así como el conocimiento del Hijo del hombre, llevan a la Ogdóada, contrariamente al conocimiento perfecto del Padre que permite encontrar el reposo en él. Como consecuencia de la asimilación del eón del Hombre a la Ogdóada, el lugar manifestado en el caos toma en *SophiaJC* el nombre de Hebdómada, cuya creación es atribuida a Sabiduría, Madre de Todo. Ha habido un oscurecimiento en la progresión de la esencia espiritual que anuncia el mundo material, donde va a descender lo espiritual en una gota de la que se originan los discípulos. El Salvador ha venido para conducirlos al que es desde el comienzo. Sigue una exposición sobre los diversos grados de conocimiento y los diversos niveles de ascenso al reposo. El diálogo termina por una recapitulación de las revelaciones del Salvador y la investidura de los discípulos como Hijos de la Luz y una conclusión narrativa que establece el tiempo de misión de los discípulos[57].

[57] Cf. Barry (Quebec 1993) pp. 20-26.

Otro documento, *Pistis Sophía,* es más bien un grupo de obras. La primera parte gira en torno al mito gnóstico de *Sophía*: el ser divino caído y arrepentido, que expresa su esperanza de ser liberado del caos en que ha caído. Los dos *Libros de Jeu*, muy emparentados con el escrito anterior, proceden probablemente del mismo círculo de gnósticos (barbelo-gnosis), de tendencias encratitas[58].

SUMARIO

La historia que toca directamente la predicación neotestamentaria es la de las tradiciones de y sobre Jesús. El dogma del Cristo Hijo de Dios, que nos sale al encuentro directamente, es la explicación teológica de la figura del Jesús terreno. El kerigma nos da la imagen de Cristo y la tradición nos permite un acceso a la figura de Jesús. La cristología fluye de la tradición a la par que motiva su transmisión y reinterpretación. En el NT fragua una unidad de fe y de Iglesia a través de la continuidad e integración de una pluralidad de vivencias comunitarias del misterio de Cristo.

En la tradición antigua de dichos no canónicos de Jesús contamos con lo llegado por citas o colecciones (*Agrapha,* Q, *lógia* de Oxirinco, *EvTom*) y breves relatos. Hay que determinar su relación con los canónicos y su puesto en la tradición de Jesús de los ss. I y II.

Los *Agrapha* son dichos del tipo de los recogidos por los Sinópticos. El descubrimiento del *EvTom* ha confirmado la existencia de recopilaciones primitivas del tipo de la presunta fuente Q. El *EvTom* puede haber integrado material muy primitivo (una versión oriental de Q) combinado y ampliado con otro posterior de tipo gnóstico.

La *Did* trasluce la variedad de recopilaciones, pues parece al tanto de la tradición de dichos de la comunidad de Mt y acaso de este mismo evangelio. Justino fundamenta su ética en un catecismo comunitario compuesto de dichos del Señor. Es posible que, como el autor de *2 Clem,* usase una colección de dichos sinópticos armonizados.

[58] Cf. Puech, en: Hennecke-Schnnemelcher (Tubinga [3]1959) pp. 158-271.

Hubo colecciones primitivas de dichos (como también de milagros, controversias, etc.). Aparte de Q, tanto si hay que considerarla como fuente unitaria o múltiple, el *EvTom* corresponde por su material más primitivo a este grupo y por su elaboración doctrinal al siguiente.

Los documentos que contienen sobre todo diálogos o cortos discursos del Resucitado podrían hacer uso ocasionalmente de un material más antiguo de dichos. Lo que está claro es que abundan en desarrollos gnósticos. La explicación dada por Koester a los evangelios en forma de diálogo combina varios apriorismos, como la existencia distinta de un primitivo cristianismo «sapiencial», la datación temprana de textos, la línea cronológica de evolución del dicho al discurso meditativo o la persistencia de una tradición oral de dichos, que sólo nos habría llegado por escrito en esas amplias relecturas. Una explicación alternativa más simple es la influencia del modelo de Jn.

El *EvEg* citado en la Antigüedad era probablemente un diálogo del Resucitado de elaboración encratita bien recibido por los gnósticos. Se ha visto en el *DialSalv* un eslabón entre las colecciones de dichos y los discursos meditativos: el de los dichos reinterpretados y ampliados. Es una composición gnóstica, que yuxtapone escatología realizada y futurista. El *EvFel,* nuestra fuente más precisa sobre un sacramentalismo gnóstico, es una colección de dichos teológicos sobre sacramentos y moral.

Hay otros documentos que amplían la línea del discurso o meditación y el adoctrinamiento gnóstico hasta derivar en el género de los tratados doctrinales y parenéticos. Los documentos discursivos suelen presuponer tanto los evangelios canónicos como las paulinas y otros textos neotestamentarios. Jesús acaba siendo un mero nombre para el Revelador celeste, intercambiable con otros; pero suele mantenerse la conexión con las Escrituras de la comunidad cristiana. En el gnosticismo pagano, más hostil a ésta, la asimilación de textos puede ir ligada al intento por eliminar esos residuos. Como el proceso de asimilación se dio también a la inversa, cabe preguntarse cuál fue la original en las obras que nos han llegado en doble versión: cristiana y pagana.

Capítulo III
TRADICIONES DE RELATOS. EVANGELIOS APÓCRIFOS

ESTUDIOS

A.H. Criddle, «On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria», *JECS* 3 (1995) 215-220; O. Cullmann, «Kindheitsevangelien», en: W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. *Evangelien* (Tubinga [5]1987) 330-372; A.J. Dewey, «Time to Murder and Create: Visions and Revisions in the Gospel of Peter», en: R. Cameron (ed.), *The Apocryphal Jesus and Christian Origins*. Semeia, 49 (Atlanta 1990) 101-127; J. González Núñez - C. Isart - P. González Casado, *El Protoevangelio de Santiago*. ApCr 3 (Madrid 1997); A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Salamanca 1997); E. Hennecke - W. Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, *Evangelien* (Tubinga [3]1959); A. Jakab, «Une lettre "perdue" de Clément d'Alexandrie? (Morton Smith et l'"Évangile Secret" de Marc)», *Apocrypha* 10 (1999) 7-15; J. Jeremias (†) - W. Schneemelcher, «Fragmente unbekannter Evangelien», en: W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I, *Evangelien* (Tubinga [5]1987) 80-89; A.F.J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*. SpVigChr 17 (Leiden 1990); H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Londres-Filadelfia, Pa. 1990); H. Koester, «Évangiles apocryphes et évangiles canoniques», en: Koester - Bovon (Turnhout 1991) 59-106; A. Le Boulluec, «"La Lettre sur l'Évangile Secret" de Marc et le "Quis dives salvetur" de Clément d'Alexandrie», *Apocrypha* 7 (1996) 27-41; H. Merkel, «Auf den Spuren des Urmarkus? Ein neuer Fund und seine Beurteilung», *ZThK* 71 (1974) 123-144; A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. I, BAC 384 (Madrid 1976); W.L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*. SpVigChr 25 (Leiden 1994); A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*. BAC 148 (Madrid [6]1988); W. Schneemelcher, «Einleitung», en: W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher*

Übersetzung. I. *Evangelien* I. (Tubinga [5]1987) 65-75; E. Schweizer, «Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus», *NTS* 10 (1964) 421-432; D.M. Smith, «When did the Gospels become Scripture», *JBL* 119 (2000) 3-20; M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass. 1973); *Jesus the Magician* (Londres 1978); R. Trevijano, «Pilato», *DPAC* II (Salamanca 1992) 1774-75; Ph. Vielhauer, «Judenchristliche Evangelien», en: Hennecke-Schneemelcher (Tubinga [3]1959) 75-108.

1. TRADICIONES DE RELATOS

Son numerosos los evangelios apócrifos que se encuentran citados o mencionados por el título en antiguos escritores eclesiásticos. Algunos han reaparecido, como el *EvPe* publicado en 1892 y el *EvTom* (NHC II 2) publicado en 1959. También han aparecido textos, sobre todo en papiros, que han sido considerados fragmentos o extractos de evangelios perdidos. Al fragmento de Fayum (1885) y el Papiro de Oxyrhinchus 1 (1897) han seguido otros muchos, cuyo clasificación es a veces difícil.

Papyrus Egerton 2

Escrito hacia el 200 y publicado primero en 1935, preserva debates de Jesús con los fariseos, la historia de la curación de un leproso y una pocas líneas que probablemente corresponden a una historia de milagro. Contenía pues dichos y narraciones. Consta fragmentariamente de cuatro perícopas: la primera de tipo joánico, dos con paralelos en los relatos sinópticos y la cuarta que cuenta un milagro de Jesús a orillas del Jordán:

> ...su peso ingrávido... dudando aquéllos (como si se tratara) de una pregunta extraña, Jesús, que estaba andando, se paró en la ribera del Jordán, extendió su mano diestra... y sembró en el río... y, a vista de ellos, el agua produjo fruto... (Fragmento II verso)[1].

Jeremias lo explicó como una combinación de los Sinópticos y Jn. En cambio Koester insiste en que puede reflejar características presinópticas y prejoánicas. Ve más fácil explicar Jn 5,39-47 como una expansión secundaria del debate entre Jesús y sus adversarios, que PEgerton 2 habría preservado en su forma más original. También prefiere explicar las múltiples re-

[1] Traducción de Santos Otero (Madrid [6]1988) pp. 95-96.

ferencias de Jn a intentos fallidos de arrestar a Jesús como reflejos y usos de una sola reseña tradicional como la preservada en PEgerton 2:

> ...concitaron a la turba a coger piedras para lapidarle (todos) a una [cf. Jn 8,59; 10,31]. Y los jefes echaron sus manos sobre Él para prenderlo y entregárselo a la chusma. Y no eran capaces de apresarlo porque aún no era llegada la hora de su entrega [cf. Jn 7,30.44; 10,39]. Sino que el Señor, saliendo por medio de ellos, se retiró [cf. Lc 4,30]. Y he aquí que un leproso se le acerca y dice: «Maestro Jesús, al ir de camino con unos leprosos y comer juntamente con ellos en la posada, he contraído yo también la lepra. Si, pues, tú lo quieres, quedaré purificado (de ella)». Entonces el Señor le dijo: «Quiero. Sé limpio». Y al instante se apartó de él la lepra. Y el Señor le dijo: «Ponte en camino (ahora mismo) y muéstrate a los sacerdotes». [cf. Mt 8,2-4; Mc 1,40-44; Lc 5,12-14] (Fragmento I recto][2].

Estima que la historia de curación del leproso es idéntica a la contada por Mc 1,40-44, pero sin las adiciones redaccionales de los Sinópticos ni tradiciones de Jn. La perícopa sobre el pago de tributos a reyes (que le parece una combinación de Mc 12,13-15; Jn 3,2; Lc 6,46 y Mc 7,6-7, pero sin rasgos redaccionales de ninguno) podría reflejar un bloque de tradición oral. Concluye que, si PEgerton 2 no depende de Jn, es un testigo importante de un estadio más temprano del desarrollo de los diálogos de Jn[3]. Como de costumbre, las opciones subjetivas sobre dependencia y posterioridad quedan determinadas por el apriorismo del postulado de la anterioridad de las versiones no canónicas.

Es más probable la explicación de esta mezcla de material canónico y apócrifo como efecto de la continuidad de la tradición oral, aun después de escritos los canónicos, que juzgarlo como exponente de un estadio anterior de la tradición[4]:

Evangelio de Pedro

En 1892 se publicó un fragmento descubierto en Akhmim en 1886/87. Aunque el fragmento manuscrito se ha fechado en

[2] Traducción de Santos Otero (Madrid [6]1988) p. 94.
[3] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 205-216.
[4] Cf. Jeremias - Schneemelcher, en: Schneemelcher, I (Tubinga [5]1987) pp. 80-85.

los ss. VIII o IX, posteriormente se descubrieron dos fragmentos en papiros de Oxyrhinchus de h. 200, publicados en 1972. El obispo Serapion de hacia 180 ya descartaba un *EvPe* por docetista. Lo que nos ha llegado es un relato de proceso, crucifixión, muerte y sepultura de Jesús y tres relatos epifánicos:

> Al verlo, pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se encontraban allí haciendo la guardia.
>
> Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos.
>
> Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos.
>
> Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?».
>
> Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: «Sí» (X 38-42)[5].

En éste, el primero, los testigos son los guardianes de la tumba; en el segundo, María Magdalena y las mujeres; en el tercero, Pedro, Andrés y otros discípulos junto al lago. En estos relatos hay rasgos obviamente secundarios. Sin embargo, se ha argumentado sobre lo arcaico de que los sufrimientos de Jesús queden descritos mediante el uso de pasajes del AT sin cita explícita.

> Y ellos, tomando al Señor, le daban empellones corriendo, y decían: «Arrastremos al Hijo de Dios, pues ha venido a caer en nuestras manos».
>
> Después le revistieron de púrpura y le hicieron sentar sobre el tribunal, diciendo: «Juzga con equidad, rey de Israel».
>
> Y uno de ellos trajo una corona de espinas y la colocó sobre la cabeza del Señor.
>
> Algunos de los circunstantes le escupían en el rostro, otros le daban bofetadas en las mejillas y otros le herían con una caña. Y había quienes le golpeaban diciendo: «Éste es el homenaje que rendimos al Hijo de Dios» (III 6-9)[6].

Se ha sostenido que, en los relatos de la pasión, el *EvPe* habría preservado la versión narrativa más original de la tradición

[5] Traducción de Santos Otero (Madrid [6]1988) pp. 383-384.
[6] Traducción de Santos Otero (Madrid [6]1988) p. 376.

de interpretación escriturística. Crossan ha tratado de mostrar que el más temprano de todos los relatos de la pasión (*Cross Gospel*) habría sido utilizado no sólo por Mc, sino también por Mt y Lc (además de su uso de Mc), por Jn y por *EvPe* (que sería así un quinto testigo, al que se hicieron más tarde añadiduras desde la tradición intracanónica. Según Koester, para la historia de la sepultura y de la tumba vacía, el *EvPe* habría usado la misma fuente que queda tras Mc y Jn. El *EvPe* en conjunto sería una composición análoga a Mc y Jn[7]). Sin embargo, hay que señalar que las historias de las apariciones en los canónicos no derivan de una sola fuente, pues son independientes unas de otras.

Aquí el apriorismo de base es sostener que el *EvPe* (con relatos de la pasión, la guardia en la tumba y la resurrección) no sólo acarrea alguno de los materiales evangélicos más tempranos, sino que puede tener en su redacción final una composición cronológicamente equivalente a Mc. Hubo un tiempo, no lejano, en que los exegetas se afanaban por descubrir «fuentes». Hoy día, pese a que los métodos lingüísticos y retóricos invitan a analizar los textos recibidos en cuanto tales, la imaginación tiende a volcarse en el discernimiento de estratos. Es el caso del análisis de Dewey. Estima que el género de la persecución y vindicación del justo ha sido el formato en que se colocó el contenido más temprano, derivado de especulación sobre los profetas, salmos y, posiblemente, la antigua ideología política de Israel. Ve esta primera capa de material delgada, pero suficiente para concluir que la historia de vindicación del justo estaba anticipada y reconocida en la escena de la muerte del Señor. Un segundo estrato ampliaba la historia del justo con la añadidura de una historia milagrosa de epifanía. Un tercer estrato queda señalado por el énfasis sobre algunos individuos y el enfoque sobre la culpabilidad de los líderes del pueblo. El último estrato, posterior a la caída de Jerusalén, se significaría por la decidida definición de los discípulos del Señor. No es de sorprender que el autor de esta interpretación concluya que ya el estadio más temprano no tiene nada que ver con una reseña histórica, sino que es un intento imaginativo de discernir la Sabiduría de Dios[8]. Se arguye que el *EvPe* se inscribe mucho más a menudo que los canónicos en la perspectiva de una referencia escriturística, pero, a diferencia de

[7] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 216-240.
[8] Cf. Dewey, en: Cameron (Atlanta 1990) pp. 123-124.

Mt y Justino, sin tratar de demostrar la existencia de una correspondencia exacta entre la profecía y su cumplimiento. Esto implica el presupuesto de que al principio había sólo la convicción expresada en 1 Cor 15,3-5 y luego (los canónicos) se sintió la necesidad creciente de historizar ese relato[9]. Nos parece más verosímil la explicación alternativa tradicional. Si hubo al comienzo una «reseña histórica», crecientemente ampliada con materiales escriturísticos, el *EvPe* aparece como relato secundario.

El *EvPe* es uno de los exponentes de una teología de la cruz contrahecha, que no parece ser propiamente gnóstica. La superioridad de Jesús sobre el sufrimiento es subrayada a expensas de la seriedad de la pasión y muerte y su significado para nuestra salvación. Resurrección, ascensión y sesión a la diestra de Dios, originalmente estrechamente conectados, tienen aquí todavía clara unidad[10]. Tanto el docetismo como la visión unitaria del misterio pascual no quedan fuera de lugar a comienzos del s. II.

2. FORMACIÓN DE EVANGELIOS

Un género literario específicamente cristiano

Koester (1990), después de tratar del término «evangelio»: su origen, su uso en la tradición paulina y en los evangelios canónicos, así como en los Padres Apostólicos y en los evangelios de la biblioteca de Nag Hammadi, se pregunta por qué documentos escritos llegaron a ser denominados evangelios. Analiza el proceso desde la tradición oral al evangelio escrito y coteja los evangelios apócrifos y los canónicos. Estima que la definición del género «evangelio», como biografía kerigmática, desarrollada sobre la base de Mc, es totalmente inadecuada, si se consideran las fuentes usadas por los canónicos (colección de dichos sapienciales y profecías apocalípticas en Mt y Lc, cadenas de milagros en Mc y Jn, leyendas sobre el nacimiento de un niño divino en Mt y Lc, etc.), que reaparecen en varios de los evangelios apócrifos. Establece como criterio que el corpus evangélico debe incluir todos los escritos constituidos por la transmisión, uso e interpretación de materiales y tradiciones de y sobre Jesús de

[9] Cf. Koester, en: Koester - Bovon (Turnhout 1991) pp. 92-95.
[10] Cf. Grillmeier (Salamanca 1997) pp. 207-210.

Nazaret, sean o no canónicos y estén o no comprometidos con el kerigma de la muerte y resurrección de Cristo[11]. Si vamos a llamar evangelios a toda la literatura de y sobre Jesús sobran los esfuerzos por delimitar la especificidad del género y no se responde a la pregunta planteada. Denominar «evangelios» a las «biografías kerigmáticas» es ya reconocer la especificidad de la obra resultante, que no hay que confundir con las fuentes que la integran, sean discursos sapienciales o «aretalogías» (historias de milagro).

Se ha señalado que cuando Marcos escribió su evangelio no contaba con modelos. En la literatura helenística había dichos de filósofos conectados con alguna corta nota biográfica. En el ámbito de las comunidades cristianas, colecciones de dichos de Jesús con algunas notas sobre la situación de un dichos y, en la medida en que los canónicos reflejan fuentes escritas, colecciones de parábolas, milagros, episodios de controversia. Credos e himnos apuntaban a la encarnación, crucifixión, resurrección y ascensión, pero no a la vida del Jesús terreno. Aun de la muerte de Jesús sólo se debían conocer breves sumarios. Marcos es quien por primera vez escribe un evangelio que consiste plenamente en historias sobre Dios actuando en Jesús y éste actuando con los hombres. No hay más modelo de esta empresa que algunas partes del AT que tratan de las gestas de Dios en la historia de su pueblo. La convicción nuclear de Marcos es que lo central son los hechos de Dios en Jesucristo, no su palabra ni su ejemplo ético ni su teología. Es un retorno a una teología de la historia en que los hechos históricos son en sí mismos revelación de Dios[12]. Estamos de acuerdo con esta perspectiva salvo en que no admitimos que en la primera generación cristiana el kerigma y la teología kerigmática siguiesen un camino paralelo, sin juntarse con, o desviado de, las tradiciones palestinas sobre los hechos del Señor. De haber sido así no se habría tardado en hacer lo que generaciones más tarde hicieron algunos gnósticos. Reducir a Jesús a un mero nombre sin mucho significado, un símbolo para el kerigma. ¿Por qué no conectar éste con Hermes u otro Salvador? Lo mismo que no hemos admitido que se diese en primera instancia la visión de Jesús como portador de una tradición sapiencial de dichos. En el campo judío era ya una sólida tradición

[11] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 1-48.
[12] Cf. Schweizer, *NTS* 1963/64, pp. 421-422.

el publicar colecciones de dichos sapienciales bajo el patrocinio de sabios reconocidos del pasado (Prov 1,1; Ecl 1,1; Cant 1,1). Nada prueba que Marcos volviese a reunir realidades distanciadas. Lo natural es que contase ya con una práctica difundida de uso de los materiales «palestinos» para dar cuerpo a los esquemas kerigmáticos.

En el judaísmo bíblico y en el cristianismo la revelación se da en acontecimientos históricos, hechos y palabras, que son interpretados primero oralmente y luego por escrito como revelación. En el caso de los evangelios cristianos más tempranos, el impulso fundamental para su composición vino con la proclamación de Jesús como cumplimiento de las Escrituras. Mateo y Lucas particularmente, si bien de modos diferentes, adoptaron géneros y estilos bíblicos, al continuar también ellos la historia bíblica. Con su tendencia a generalizar el relato de Mc y presuponer así un horizonte más amplio, tanto espacial como temporalmente, los dos escribieron evangelios basados en Mc, más apropiados para funcionar como Escritura en varios lugares para las comunidades cristianas en brote. Pronto resultó evidente que Mc y el género evangélico respondían a la necesidad de un Escritura distintivamente cristiana. Jn representa un esfuerzo independiente por hacer lo que Marcos había hecho, pero de modo diferente[13].

El género literario de los evangelios, el kerigma biográfico o la biografía kerigmática, es un fenómeno singular en la literatura de la Antigüedad tardía. Quedó restringido al ámbito cristiano y tuvo su origen en las necesidades de la predicación y del culto. Se tomaron algunas formas literarias del mundo ambiente, tanto del helenístico como del judío, pero los evangelios en sí son una creación cristiana.

Una vez que los evangelios canónicos ocuparon su puesto primordial en la liturgia y la catequesis de la Gran Iglesia, no es sorprendente que recibiesen ese título documentos muy dispares, que desempeñaban una función análoga en los conventículos heréticos.

Los evangelios apócrifos se integran de modo muy variado en este género literario y, en una serie de casos, lo desbordan. Por eso no puede hablarse de continuidad en sentido estricto. Si

[13] Cf. D.M. Smith, *JBL* 2000, pp. 11 y 18-19.

ya en los canónicos los Sinópticos marcan un estilo y el cuarto evangelio otro, los apócrifos se separan mucho a veces de uno y otro tipo tanto por su forma y su construcción como por su contenido.

Clasificación

Una vez delimitados los documentos que, lleven o no el título de «evangelio», corresponden a las tradiciones y recreaciones de dichos de Jesús, sea como colecciones de dichos, diálogos o discursos meditativos, en lo que atañe a la tradición combinada de dichos y relatos podemos distinguir dos tipos de evangelios apócrifos:

1. En la tradición antigua de textos con dichos y hechos de Jesús, fuera de los evangelios canónicos, hay un grupo de textos que trasluce una estrecha relación con los canónicos, particularmente con los Sinópticos. Ello plantea la cuestión de si derivan de fuentes comunes o se trata de que los apócrifos dependen de los canónicos o a la inversa. Dado lo fragmentario de la transmisión de algunos de estos textos, es difícil discernir si nos ha llegado en ellos tradición presinóptica o es simplemente material tomado de los canónicos. Se piensa que los escritos de esta clase son, por lo menos, anteriores a la segunda mitad del s. II.

Por su contenido y orientación teológica, algunos se pueden clasificar como «evangelios judeocristianos». Hay tres muy significativos (*Evangelio de los Nazarenos, de los Ebionitas, de los Hebreos*), que nos sitúan ante desarrollos arcaicos o marginales del cristianismo primitivo.

2. Un segundo grupo queda caracterizado por el afán de completar episodios de la vida de Jesús, sacando y ampliando elementos de los canónicos. A este grupo pertenecen sobre todo los «Evangelios de la Infancia» y la «Literatura de Pilato». El interés devoto del pueblo se aferró a la persona de Jesús y las con él relacionadas. La fantasía piadosa, apoderándose de ellas, les traspasó todo tipo de leyendas. Es el grupo que queda más marcado por elementos secundarios y legendarios. Es, por lo tanto, un tipo de evangelios legendarios que sólo en parte representan una tendencia. Casi siempre pretenden edificar y, por ello, no sólo son expresión de la piedad popular de su tiempo de composición, sino que han influido también en la piedad popular de siglos posteriores.

A partir del s. II (*Protoevangelio de Santiago* = *Protoev*) comienza la producción de textos que tratan de colmar las lagunas dejadas por las narraciones canónicas. El centro de interés puede ser la infancia de Jesús (*Evangelio de Tomás de la Infancia*) o la pasión y resurrección (literatura de Pilato, *Evangelio de Nicodemo*, *Evangelio de Bartolomé*)[14].

3. EVANGELIOS JUDEOCRISTIANOS

¿Tres evangelios?

Si bien la investigación reciente ha repartido las citas de evangelios judeocristianos que se encuentran en los *testimonia* de los Padres y en los *scholia* de manuscritos del NT entre tres fuentes distintas, fechadas en la primera mitad del s. II, un problema obvio es que los dos primeros nombres, desconocidos en la Antigüedad, son un invento de estudiosos modernos para una adecuada distribución de los fragmentos[15].

El *Evangelio de los Nazarenos* (*EvNaz*), escrito en lenguaje semita (arameo o siríaco). Según san Jerónimo lo utilizaban los judeocristianos sirios y mostraba un estrecho parentesco con el Mt canónico. Según Vielhauer, muestra respecto a Mt un carácter secundario, tanto en las narraciones (con frecuente ampliación novelesca de la tradición) como en la materia de los discursos. Lo ve, más que como una ampliación independiente de la tradición aramea más antigua, como una retraducción ampliada de la materia del evangelio griego. En cambio Klijn opina que Mt y el *EvNaz* representan desarrollos separados de la misma comunidad básica. El *EvNaz* es un documento que respira el espíritu del judaísmo, con el que parece estar en constante debate[16]. El círculo judeocristiano que lo usaba no parece ser peculiarmente herético. Por su carácter y contenido este evangelio no es más judeocristiano que el mismo Mt.

El *Evangelio de los Ebionitas* (*EvEb*), del que Epifanio (*Panarion* 30.13.1-14.5) dice que era el evangelio hebreo usado por los ebionitas, una secta judeocristiana herética, está próxima-

[14] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher, I (Tubinga [5]1987) pp. 65-66.
[15] Cf. Petersen (Leiden 1994) pp. 29-30.
[16] Cf. Klijn (Leiden 1992) pp. 37-40.

mente emparentado con el Mt canónico[17], aunque con divergencias esenciales, que en algunos casos reflejan una tradición marginal bastante antigua. Es el caso de su lista de los doce que se queda en ocho. Estimamos que es reflejo de la incertidumbre con que tropezaron dentro de una secta marginal cuando intentaron tardíamente recordar los nombres[18]. Por lo demás, sus variaciones respecto a la tradición sinóptica son en parte literarias (Jesús mismo narra la vocación de los Doce apóstoles) y en parte dogmáticas. Se explica la supresión de Mt 1-2 porque los ebionitas negaban el nacimiento virginal de Jesús. Según su propia cristología, la filiación divina de Jesús no radica en su generación divina, ni en su nacimiento milagroso, sino en la unión del Espíritu Santo con él en el bautismo. La unión del ser celeste con el hombre Jesús lo hace Hijo de Dios, Cristo[19]. Para los ebionitas el objetivo de Jesús fue la supresión del «sacrificio»: esto documenta la hostilidad de los ebionitas respecto al culto del Templo. El relato sobre el alimento del Bautista (supresión de las langostas) puede ser una consecuencia del vegetarianismo de la secta. Esta cristología adopcionista, la oposición al culto y el vegetarianismo, diferencian al judeocristianismo de los ebionitas del de los nazarenos y lo marcan como una secta herética.

El tercero, y el más citado, es el *Evangelio de los Hebreos* (*EvHeb*). Los pocos fragmentos conservados no traslucen un parentesco peculiar con alguno de los evangelios canónicos. Contienen, sin embargo, elementos sincretistas y muestran el carácter herético de sus utilizadores judeocristianos. Destaca el interés por Santiago (representante de un judeocristianismo estricto y líder de la primitiva comunidad jerosolimitana), que sería el primer testigo de las apariciones del Resucitado y la autoridad más destacada del círculo de Jesús. Este judeocristianismo contiene elementos sincretistas gnósticos. El Espíritu Santo es identificado con la Madre de Jesús, encarnación de la potencia celeste. Y el mismo Espíritu Santo se identifica con

[17] Por las citas que da Epifanio, Petersen (Leiden 1994) pp. 30-31 considera obvio que era una armonía de los Sinópticos, que incorporaba también tradiciones extracanónicas.

[18] La misma incertidumbre, en grado mucho menor, consecuencia del tardío interés historicista, se refleja en la variante entre Tadeo (Mc/Mt) y Judas el de Santiago (Lc/Hch) de la tradición sinóptica.

[19] Contra la opinión de Vielhauer estimamos que no es un rasgo gnóstico de la cristología ebionita, sino a la inversa.

el arcángel Miguel. Probablemente era el evangelio usado por judeocristianos egipcios y estaba escrito en griego[20]. Su concepción teológica queda dominada por la teología de Sabiduría judeocristiana. Era propio de gente que se consideraba en posesión del Espíritu. Compuesto con ayuda de las tradiciones canónicas, puede reflejar también material corriente en el período precanónico[21].

4. NARRACIONES LEGENDARIAS

Protoevangelio de Santiago

En este grupo se integran tanto los Evangelios de la Infancia como la Literatura de Pilato[22]. Comenzamos por el *Protoevangelio de Santiago*. Por su género literario corresponde a la literatura narrativa popular[23], pero por el trasfondo bíblico y una serie de motivos judeocristianos podemos clasificarlo como un midrás cristiano de tipo hagádico[24].

Aunque el relato desemboca en la historia del nacimiento de Jesús y episodios posteriores (los Magos, matanza de los Inocentes, muerte de Zacarías en el santuario por orden de Herodes), es, más bien, una narración del nacimiento milagroso de María, hija del rico Joaquín y de su mujer Ana, de su crecimiento en el Templo y de su virginidad (confiada mediante una elección por sorteo al viudo con hijos José), que no quedó rota por el nacimiento virginal de Jesús.

> El sacerdote, revestido con el manto de las doce campanillas, entró en el Sancta Sanctorum y oró por ella. Y he aquí que un ángel del Señor se presentó diciendo: «Zacarías, Zacarías, sal y convoca a los viudos del pueblo; traiga cada uno una vara, y aquella en la que el Señor Dios muestre un signo, de ése será la esposa». Salieron los heraldos por toda la región de Judea, sonó la trompeta del Señor, y todos se apresuraron.
>
> José, habiendo dejado su hacha, salió a su encuentro. Una vez que se reunieron, tomaron las varas y fueron hasta el sacer-

[20] Cf. Vielhauer, en: Hennecke-Schneemelcher (Tubinga ³1959) pp. 75-108.
[21] Cf. Klijn (Leiden 1992) pp. 39-40.
[22] Cf. Trevijano, *DPAC* II (Salamanca 1992) pp. 1774-1775.
[23] Cf. González Casado, ApCr 3 (Madrid 1997) p. 143.
[24] Cf. González Núñez, ApCr 3 (Madrid 1977) pp. 21-33.

dote. El sacerdote, después de recibir sus varas, entró en el templo y oró. Cuando acabó de orar, tomó las varas, salió y se las dio. Ninguna señal había en ella. José tomó la última vara. Y he aquí que una paloma salió de la vara y se posó sobre la cabeza de José. El sacerdote dijo: «José, José, te ha tocado en suerte acoger a la virgen del Señor para que la custodies».

José replicó diciendo: «Tengo hijos y soy anciano. En cambio, ella es una jovencita. No vaya a ser que sea motivo de risa para los hijos de Israel». Dijo el sacerdote: «José, teme al Señor, tu Dios, y recuerda lo que Dios hizo a Datán, a Abirón y a Coré, cómo la tierra se abrió, y todos fueron devorados por su rebelión. Ten miedo ahora, José, no vaya a ser que suceda tal en tu casa».

José tuvo miedo, la acogió para custodiársela y le dijo: «María, te he tomado del templo del Señor. Ahora te dejo en mi casa, pues me marcho a construir casas, pero volveré junto a ti. El Señor te guardará (VIII 3-IX 3)[25].

El autor pretende ser Santiago, lo que se ha entendido desde antiguo de Santiago, el hermano del Señor, hijo de un primer matrimonio de san José. En realidad el libro no es anterior al 150. Presupone la historia canónica de la Infancia, aunque utiliza con mucha libertad tanto a Mt como a Lc. Es probable que siga también tradiciones orales (nacimiento en una gruta de Belén). Orígenes, y probablemente Clemente Alejandrino, conocen ya la obra y Justino toca de cerca alguno de sus temas (nacimiento en la gruta, filiación davídica de María). En contraste con otros evangelios apócrifos de la Infancia (si prescindimos de algunos detalles, como el episodio de la comadrona introducida para comprobar la virginidad de María), esta obra es muy superior en discreción, reserva y aun contenido religioso y poético. El objetivo primordial del Protoevangelio es una defensa de la virginidad de María y, más genéricamente, la glorificación de María, y anuncia ya una serie de temas de la mariología. Su explicación de los «hermanos del Señor» fue considerada plausible hasta san Jerónimo. La explicación de tales «hermanos» como «primos» no sólo la desplazó, sino que motivó luego en Occidente una reacción polémica contra el *Protoev*. El nacimiento de Jesús, como su concepción, es también descrito como un acontecimiento milagroso. Tertuliano percibió en esto un peligro de docetismo. En Oriente fue una obra muy estimada, tanto por los ebionitas como por los Padres griegos. Por su exaltación de la

[25] Traducción de C. Isart, ApCr 3 (Madrid 1997) pp. 107-109.

virginidad es obra muy considerada por las iglesias siria, copta y armenia. Muestra esta obra la antigüedad del culto de María, ya muy avanzado en tiempo de la redacción. Tuvo gran influjo en el desarrollo de la mariología y significó mucho tanto para la liturgia y la piedad católica como para el arte[26].

Evangelio de Tomás de la Infancia

Lc 2,41-52 provee la justificación para modelar historias de la niñez de Jesús. En el *EvTomInf* es abandonado como figura moral a cambio de la demostración de su omnipotencia.

La historia de la transmisión de esta narración de la Infancia es muy complicada, ya que la forma griega original sólo nos ha llegado en manuscritos muy tardíos, que se reparten en dos recensiones nada unitarias. Las numerosas versiones (siria, latina, paleoeslava, etiópica) pueden contribuir a restituir el texto original, pero también están influidas por muchas tendencias tardías. Llegar al prototipo griego del s. II es prácticamente imposible, porque las diversas corrientes de tradición muestran cada una cierta estabilidad propia, como lo muestra el «texto eslavo eclesiástico».

Según Ireneo (*AH* I 13,1), los gnósticos marcosianos tenían un escrito en el que se encontraba una sección del c. 6 de nuestro documento.

> (Los marcosianos) añaden también a esto aquella falsa invención: cómo (a saber), siendo el Señor niño y cuando aprendía las letras, al decirle el maestro –como es costumbre– «Di *alfa*», respondió el *alfa*. Y de nuevo, al ordenarle el maestro decir la *beta*, contestó el Señor: «Dime tú primero qué es el *alfa*, y entonces te diré la *beta*». Y esto lo declaran, como si sólo Él supiese lo ignoto, que dio a conocer en la figura del *alfa*[27].

Puede por lo tanto fecharse ya a fines del s. II. Su autor debió de ser un cristiano de origen pagano, pues su obra no trasluce conocimiento de la situación judía.

En la recensión griega A, la obra se titula *Relato de Tomás el Filósofo Israelita sobre la Infancia del Señor.* Presenta historias de milagros realizados por el Niño Jesús entre los 5 y 12 años de

[26] Cf. Cullmann, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1987) pp. 336-338.
[27] Traducción de Orbe (Madrid 1976) p. 467.

edad. Concluye con el relato del Niño de 12 años en el Templo tomado de Lc. Hay grandes diferencias entre tales milagros y los contados por la tradición canónica.

> Este niño Jesús, que a la sazón tenía cinco años, se encontraba un día jugando en el cauce de un arroyo después de llover. Y recogiendo la corriente en pequeñas balsas, la volvía cristalina al instante y la dominaba con sola su palabra.
>
> Después hizo una masa blanda de barro y formó con ella doce pajaritos. Era a la sazón día de sábado y había otros muchachos jugando con él.
>
> Pero cierto hombre judío, viendo lo que acababa de hacer Jesús en día de fiesta, se fue corriendo hacia su padre José y se lo contó todo: «Mira, tu hijo está en el arroyo y tomando un poco de barro ha hecho doce pájaros, profanando con ello el sábado».
>
> Vino José al lugar y, al verle, le riñó diciendo: «¿Por qué haces en sábado lo que no está permitido hacer?». Mas Jesús batió sus palmas y se dirigió a las figurillas gritándoles: «¡Marchaos!». Y los pajarillos se marcharon todos gorjeando.
>
> Los judíos, al ver esto, se llenaron de admiración y fueron a contar a sus jefes lo que habían visto hacer a Jesús (II 1-5).
>
> Y mientras los judíos se entretenían en dar consejos a Zaqueo, el niño se echó a reír con mucha gana y dijo: «Fructifiquen ahora tus cosas y abran sus ojos a la luz los ciegos de corazón. Yo he venido desde arriba para maldecirlos y llamarlos después de lo alto, pues ésta es la orden de Aquel que por vosotros me envió».
>
> Cuando el niño terminó de hablar se sintieron inmediatamente curados todos aquellos que habían caído bajo su maldición. Y desde entonces nadie osaba irritarlo no fuera que le maldijera y quedara ciego (VIII 1-2)[28].

No se trata de un complemento a la tradición de Jesús sino de la intrusión de toda clase de leyendas (hay paralelos con las de Krishna y de Buda) y cuentos. El recopilador no encuentra nada chocante en ellas. El Niño no sólo queda presentado como taumaturgo sino también como maestro, hasta de un modo grotesco. El Niño pasa a ser un revelador gnóstico, que alude a especulaciones gnósticas[29].

[28] Traducción de Santos Otero (Madrid [6]1988) pp. 279-280 y 287.

[29] Cf. Cullmann, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1987) pp. 349-353.

5. TEXTOS MANIPULADOS

Evangelio secreto de Marcos

El único fragmento en cuestión es una cita de una carta de Clemente Alejandrino que Morton Smith habría descubierto en 1958 (no la publicó hasta 1973) y que habría sido copiada hacia 1750. Nadie más ha podido atestiguar la existencia de tal documento, que el investigador habría encontrado en la cubierta de un códice en una biblioteca oriental de monjes ortodoxos que posteriormente lo habrían ocultado cuidadosamente o hecho desaparecer.

Según tal carta, la iglesia de Alejandría utiliza dos versiones de Mc. La primera, redactada por el evangelista en Roma en vida de san Pedro, destinada a la catequesis. La segunda, compuesta en Alejandría por Marcos, tras la muerte de Pedro, más espiritual y reservada a los cristianos avanzados. Éste es el llamado *tò mystikòn euangélion*, que se ha traducido por «el evangelio secreto». Habría todavía una tercera versión, pues Carpocrates, líder de un movimiento gnóstico libertino, habría logrado obtener una copia y le habría hecho añadidos. Lo menos que puede decirse es que hay demasiadas cuestiones pendientes sobre este fragmento, que han de ser resueltas antes de que pueda ser tomado en consideración como una fuente para la historia de los primeros tiempos del cristianismo en Alejandría[30].

El *EvSecrMc*, usado por los carpocratianos, añadiría, al menos, un relato de resurrección de un joven (tras Mc 10,34), una reunión posterior con Jesús toda una noche del joven que viene cubierto sólo con un lienzo (cf. Mc 14,52), y un encuentro de Jesús con la hermana y la madre del joven y Salomé tras 10,46 a. Según Smith, los fragmentos provienen del Mc arameo original que sirvió de fuente tanto al Mc como al Jn canónico. Luego un devoto de Mc a fines del s. I los habría traducido al griego en estilo marcano para completar el texto canónico. Este texto –según M. Smith– nos daría acceso a una presentación de Jesús como mago[31] y libertino[32], que Santiago el hermano del Señor y Pablo habrían logrado hacer desaparecer.

[30] Cf. Jakab, *Apocrypha* 1999, pp. 7-15.
[31] Cf. M. Smith (Londres 1978) pp. 94-152.
[32] Cf. M. Smith (Cambridge, Mass. 1973) pp. 227-237 y 254-263.

El texto presentado por Smith admite tres interpretaciones: 1) El *EvSecrMc* nos da acceso a una fuente primitiva anterior al mismo Mc canónico. En opinión de Koester, el primer relato parece corresponder al mismo estadio que la fuente de Jn 11, con un apéndice que parece una añadidura secundaria, pero que contiene elementos que sólo aparecen en Mc (un Mc distinto del utilizado por Mt y Lc). El Mc canónico sería pues una abreviación del *EvSecrMc*[33]. Calmado tiempo atrás el alboroto suscitado al principio por las elucubraciones de M. Smith, hay críticos que consideran esta forma larga de Marcos anterior al Marcos canónico[34]. 2) Otros estiman que es un apócrifo elaborado a partir de los canónicos y que data del s. II. Clemente Alejandrino denuncia la manipulación del Mc que circulaba en su tiempo por la secta gnóstica libertina de los carpocratianos en apoyo de sus opciones morales. Aun en el caso de que la carta fuera auténtica, eso sólo probaría que en Alejandría hacia el 170 circulaba una copia ampliada de Mc. Lo de su origen en el s. I es pura especulación[35]. 3) Se ha argumentado que la carta atribuida a Clemente no es auténtica, porque su autor imita el estilo de Clemente, busca términos que se encuentran en Clemente, pero no en otros escritos patrísticos, y esquiva palabras que no se encuentran en Clemente, pero sí en otros escritos patrísticos. Al hacerlo el autor junta más vocablos raros y frases dispersas a lo largo de las obras auténticas de Clemente de lo que es compatible con una autoría genuinamente clementina. El acuerdo entre el ritmo cuantitativo de la carta y los de *Stromata* III parece mayor de lo que uno esperaría de un fragmento auténtico de Clemente tan corto como esta carta[36]. En alguna recensión leída tiempo atrás, y cuyo autor no recordamos, se sostenía también que el presunto documento, visto y no visto, es una falsificación muy factible con los recursos de la técnica moderna y una vez que Stählin con su edición crítica e índices proporcionó desde los años 30 los medios para reproducir el estilo de Clemente.

Opinamos que la primera opción no está fundamentada. La segunda opción podría ser satisfactoria, pero no nos sorprendería que acabe imponiéndose la tercera.

[33] Cf. Koester (Londres-Filadelfia 1990) pp. 293-303.

[34] Le Boulluec, *Apocrypha* 1996, pp. 31-32, estima que esta tendencia está llegando a ser *communis opinio*, pero que tiene serios contradictores.

[35] Cf. Merkel, *ZThK* 1974, pp. 129-130.

[36] Cf. Criddle, *JECS* (1995) pp. 218-219.

SUMARIO

Han reaparecido algunos de los evangelios apócrifos mencionados por antiguos escritores eclesiásticos, como el *EvPe* y el *EvTom* y textos fragmentarios, como los de Fayum y Oxirinco. El texto del *PEgerton* contenía dichos y narraciones. El *EvPe* muestra rasgos secundarios tanto en su intento por reconstruir la reseña histórica desde los textos escriturísticos como en su cristología docetista.

Los evangelios canónicos son biografías kerigmáticas que siguen el modelo iniciado por Mc. Integran materiales que han recibido la impronta de formas diversas, pero si éstas han podido tener una existencia previa independiente no han sido en calidad de «evangelios» diversos de comunidades cristianas heterogéneas. Una vez que los evangelios canónicos ocuparon su puesto primordial en la liturgia y la catequesis de la Gran Iglesia, no es sorprendente que recibiesen ese título documentos muy dispares, que desempeñaban una función análoga en los conventículos heréticos.

El género literario de los evangelios es un fenómeno específicamente cristiano, que se origina a partir del acontecimiento de Cristo como efecto de su predicación y culto. Este género queda recogido con variaciones y también desbordado por literatura apócrifa.

Hubo «evangelios» relacionados con los canónicos, sea por el uso de fuentes comunes sea por dependencia literaria. Lo fragmentario de los textos hace difícil resolver el dilema. Algunos parecen desarrollos arcaicos y marginales de material primitivo. Por su contenido y orientación teológica pueden clasificarse como judeocristianos. El *EvNaz*, en uso entre judeocristianos de lengua aramea o siria, ha sido apreciado como una derivación secundaria del Mt canónico o como un producto distinto de un sector de la comunidad mateana (o de una derivación de la misma) en roce más directo con el judaísmo. El *EvEb*, transmitido en una comunidad marginal judeocristiana de lengua griega, trasluce ya los desarrollos de una cristología adopcionista, la oposición a la tradición cultual del judaísmo oficial y cierto encratismo. El *EvHeb* procede de un círculo judeocristiano herético, que en sus orígenes debió de estar relacionado con la «gente de Santiago», de quien subraya la primacía entre los discípulos de Jesús. Trasluce un grupo de orientación sapiencial que había

recogido elementos sincretistas procedentes del movimiento gnóstico.

En cambio hay textos, básicamente relatos, que tratan de ampliar o completar los de la tradición anterior sobre la vida de Jesús y personas de su entorno. Quedan marcados por elementos legendarios y secundariamente por un objetivo edificante. El *ProtoevSant*, de mediados del s. II, viene a ser una tardía hagadá cristiana centrada en la vida de la Madre de Jesús, que sale en defensa de su virginidad. Presupone a Mt y Lc y se sirve de tradiciones populares. En Oriente fue una obra muy estimada y su explicación de los «hermanos del Señor» dada por válida. El *EvInfTom* es un intento de reconstruir la niñez de Jesús en el que la predicación de su divinidad se hace sobre una inflación de lo prodigioso sin ningún criterio ético.

El *EvSecrMc*, de no ser un texto inventado recientemente, corresponde a una manipulación de Mc por una secta libertina hacia fines del s. II.

Capítulo IV
HECHOS APÓCRIFOS DE APÓSTOLES

ESTUDIOS

T. Adamik, «The baptized lion in the Acts of Paul», en: J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla* (Kampen 1996) 60-74; J. Bolyki, «Events after the martyrdom: missionary transformation of an apocalyptical metaphor in Martyrium Pauli», en: Bremmer (Kampen 1996) 92-106, «"Head Downwards": The Cross of Peter in the Lights of the Apocryphal Acts, of the New Testament and of the Society-transforming Claim of Early Christianity», en: J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism* (Lovaina 1998) 111-122; G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokrypen Thomas-Akten*, FRLANT 49 (Gotinga 1933); «Thomasakten», en: Hennecke - Schneemelcher (Tubinga [3]1964) 297-308; F. Bovon, etc., *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et Monde Païen* (Ginebra 1981); «La vie des apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes», en: Bovon (Ginebra 1981) 141-158, «The Words of Life in the Acts of Andrew», en: J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Andrew* (Lovaina 2000) 81-95; J.N. Bremmer, «Magic, martyrdom and women's liberation in the Acts of Paul and Thecla», en: Bremmer (Kampen 1996) 36-59; «Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date», en: Bremmer (Lovaina 1998) 1-20; V. Burrus, «Castity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts» en: MacDonald (Decatur 1986) 101-117; H. Conzelmann, «Zu Mythos, Mythologie und Formgeschichte, geprüft an der dritten Praxis der Thomas-Akten», *ZNW* 67 (1976) 111-122; St.L. Davies, *The Social World of the Apocryphal Acts* (Ann Arbor, Michigan 1980); A.J. Dewey, «The Hymn in the "Acts of John": Dance as Hermeneutic», en: D.R. MacDonald (ed.), *The Apocryphal Acts of Apostles*. Semeia, 38 (Decatur, GA 1986) 67-80; H.J.W. Drijvers, «Thomasakten», en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) 289-367; J. Dupont, «Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes», *NTS* 6 (1959/60) 132-155; G. Sfameni Gasparro, «Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'encrateia. Discussione di una recente

formula interpretativa», *AugR* 23 (1983) 287-307; J. Gil, «Sobre el texto de los "Acta Andrae et Mathiae apud anthropofagos"», *Habis* 6 (1975) 177-194; R. Goulet, «Les vies des philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique», en: Bovon (Ginebra 1981) 161-208; R.M. Grant, «The Description of Paul in the Acts of Paul and Thecla», *VigChr* 36 (1982) 1-4; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, KEKNT (Gotinga [3]1959); E. Hennecke - W. Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tubinga [3]1964); E.M. Howe, «Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla», en: D.A. Hagner - M.J. Harris (eds.), *Pauline Studies. Essays presented to F.F. Bruce* (Exeter 1980) 33-49; E. Junod, «Actes Apocryphes et Hérésie: le Jugement de Photius», en: Bovon (Ginebra 1981) 11-25; «Les Vies des Philosophes et les Actes Apocryphes des Apôtres, poursuivent-ils un dessein similaire?», en: Bovon (Ginebra 1981) 209-219; J.-D. Kaestli, «L'utilisation des Actes Apocryphes des Apôtres dans le Manichéisme», en: M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975)*, NHSt 8 (Leiden 1977) 107-116; «Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des Apôtres», en: Bovon (Ginebra 1981) 49-67; J.-D. Kaestli, «The Social World of the Apocryphal Acts. Response», en: MacDonald (Decatur 1986) 119-131; A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction - Text - Commentary*, SpNT 5 (Leiden 1962); «The Apocryphal Acts of the Apostles», *VigChr* 37 (1983) 193-199; J.M. La Fargue, *Language and Gnosis. The Opening Scenes of the Acts of Thomas*, HDR 18 (Filadelfia 1985); P.J. Lalleman, «The resurrection in the Acts of Paul», en: Bremmer (Kampen 1996) 126-141; *The Acts of John. A Two Stage Initiation into Johannine Gnosticism* (Lovaina 1998); G.P. Luttikhuizen, «The apocryphal correspondence with the Corinthians and the Acts of Paul», en: Bremmer (Kampen 1996) 75-91, «Simon Magus as a Narrative Figure in the Acts of Peter», en: Bremmer (Lovaina 1998) 39-51; «The religious message of Andrew's speeches», en: Bremmer (Lovaina 2000) 96-103; D.R. MacDonald, «The Forgotten Novels of the Early Church», en: D.R. MacDonald (ed.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*. Semeia, 38 (Decatur, Georgia 1986) 1-6; M. Misset-van de Weg, «"For the Lord always takes Care of his own". The Purpose of the Wondrous Works and Deeds in the Acts of Peter», en: Bremmer (Lovaina 1998) 97-110; P. Nagel, «Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus», en: K.-W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Berlín 1973) 149-182; O. Pasquato, «Predicazione missionaria in Asia Minore nel II secolo. In margine agli Atti di Paolo», *AugR* 23 (1983) 337-347; P.H. Poirier, «Les Actes de Thomas et le manichéisme», *Apocrypha* 9 (1998) 263-287; G. Poupon, «L'accusation de magie dans les Actes apocryphes», en: Bovon (Ginebra 1981) 71-85; J.-M. Prieur, «Andreasakten. Einleitung», en: Schneemel-

cher (Tubinga ^{5}1989) 93-108; W. Rordorf, «Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten», *NTS* 28 (1982) 365-374; «Tradition and Composition in the "Acts of Thecla": The State of the Question», en: MacDonald (Decatur, GA 1986) 43-52; D. Rouleau, *L'Épître Apocryphe de Jacques (NH I,2);* L. Roy, *L'Acte de Pierre (BG 4)*. BCNH Textes, 18 (Quebec 1987); K. Schäferdiek, «Johannesakten», en: Schneemelcher, II (Tubinga ^{5}1989) 138-193; W. Schneemelcher, «Petrusakten», en: W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* II (Tubinga ^{5}1989) 243-289; W. Schneemelcher, «Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts», en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) 71-81; «Paulusakten», en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) 193-214; W. Schneemelcher - K. Schäferdiek, «Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts», en: Hennecke - Schneemelcher (eds.), II (Tubinga ^{3}1964) 110-125; R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Darmstadt 1969 = Stuttgart 1932); R.F. Stoops, «Patronage in the Acts of Peter», en: MacDonald (Decatur 1986) 91-100; Y. Tissot, «Encratisme et Actes Apocryphes», en: Bovon (Ginebra 1981) 109-119; R. Trevijano, «Profetas ambulantes», *DTVC* (Madrid 1989) 1425-1443; «Apóstol - Apostolado», *DPAC* I (Salamanca 1991) 201; W.C. van Unnik, «The "Book of Acts" the confirmation of the Gospel», *NT* 4 (1960) 26-59; «A Note on the Dance of Jesus in the "Acts of John"», *VigChr* 18 (1964) 1-5; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlín-Nueva York 1975); L.H. Westra, «"Regulae fidei" and Other Credal Formulations in the "Acts of Peter"», en: Bremmer (Lovaina 1998) 134-147.

Los apóstoles en el siglo II

En el s. II se desarrollan tres maneras de entender a los apóstoles: 1) La judeocristiana, por la que los apóstoles son, después de Jesús, el punto de partida de una cadena de tradición (Papías, Policarpo, Polícrates). San Ireneo dará expresión sistemática al concepto de tradición apostólica. 2) La helenizante, que tiende a una visión espiritual de los apóstoles como «hombres divinos», itinerantes y taumaturgos. Es una concepción que ha fraguado sobre todo en los Hechos apócrifos y ha producido tradiciones eclesiásticas a nivel local. La Iglesia de los gentiles ha hecho apóstoles de los paganos a los doce discípulos enviados por Jesús a Israel. 3) Para los gnósticos, los apóstoles son los iniciados del Dios revelador. Llegan a ser, después de Cristo, divinidades reveladoras que abren el camino del regreso a la esfera de lo divino[1].

[1] Cf. Trevijano, *DPAC* I (Salamanca 1991) p. 201.

1. LOS HECHOS APÓCRIFOS

Tradición textual

Sólo en el caso de los «Hechos de Tomás» (*HchTom*) tenemos, más o menos, la obra entera, gracias a su popularidad en la cristiandad siríaca. Para el resto de los Hechos Apócrifos de Apóstoles (*HchAAp*) disponemos sólo de fragmentos en griego, latín, copto, etiópico, armenio y antiguo eslavónico. Algunos de éstos han sobrevivido por proceder de secciones no tan objetables teológicamente como otras de la misma obra. Por eso fueron separadas y transmitidas independientemente. Desde fines del s. II algunos autores eclesiásticos nos han dado citas ocasionales. Pese a todo, su transmisión ha sido más amplia y frecuente que la de los Evangelios apócrifos, si exceptuamos los Evangelios de la Infancia. Lo mismo que éstos, fueron de algún modo tolerados, como leyendas populares o escritos de entretenimiento y edificación. Pudo influir también el que, dado lo tardío de su composición, no hicieran competencia a los Hechos canónicos en el proceso de consolidación del canon. A su vez, al no contar con el apoyo de la autoridad canónica, se perdieron más fácilmente, como tantas obras de la literatura antigua y, en particular, muchas de las novelas[2].

Los cinco más conocidos (*Hechos de Pedro, Hechos de Pablo, Hechos de Andrés, Hechos de Juan, Hechos de Tomás*) tuvieron la suerte de quedar reunidos en el s. IV en un «corpus», muy apreciado por los maniqueos y conocido todavía por Focio (s. IX). Éste los atribuye a un tal Leucius Charinus, que probablemente contaba como su autor para los círculos maniqueos desde comienzos del s. V.

Género literario

E. von Dobschütz (1902) definía los *HchAAp* como una adaptación cristiana de la novela helenística. J. Flamion (1908) no toma en consideración sino las novelas de amor salidas de la segunda sofística. Mientras que para R. Reitzenstein (1906) no son sino «aretalogías»[3] religiosas populares, F. Pfister (1924) los

[2] Cf. Vielhauer (Berlín-Nueva York 1975) p. 643.

[3] Exaltación de las *aretaí, virtutes*, extraordinarias cualidades o hechos de héroes o santos.

coloca en la línea de las *Práxeis* («Hechos») y de las aretalogías misioneras. R. Söder (1932) destaca cinco elementos principales: 1) el motivo de los viajes, los *períodoi*; 2) la «Aretalogía», el subrayado de las cualidades y capacidades, de lo prodigioso en el poder del héroe (*aretaí* y *dynamis* del héroe); 3) la «Tetarología», la descripción del mundo prodigioso en que se mueven los héroes (antropófagos[4], pueblos y hombres fabulosos, animales parlantes, plantas prodigiosas, salvaciones prodigiosas), falta en los *HchAAp* más antiguos; 4) el elemento tendencioso, sobre todo en los sermones; 5) el elemento erótico, que se expresa tanto en los motivos propiamente amatorios como en los rasgos de ascetismo encratita[5]. Kaestli considera que los relatos de los *HchAAp* en que predomina el tema erótico están directamente inspirados por el género de la novela de amor helenística[6]. Podemos, pues, clasificarlos dentro del género de las *Práxeis*, en que se trata de las hazañas de relevantes personalidades, históricas o míticas. Un género muy de moda en la Antigüedad y en la Edad Media. Todavía en la Edad Moderna lo evocan libros tan conocidos como los *Viajes de Gulliver* o las *Aventuras del barón de Munchausen*, aunque con un tono sardónico y una tendencia crítica que los diferencia fundamentalmente de los antiguos. Es una literatura cristiana de entretenimiento, adoctrinamiento y edificación. Testimonios, fijados literariamente y con espíritu cristiano, de las antiguas narraciones vivas en el pueblo, de las aventuras, prodigios y amoríos de los grandes hombres[7].

Han podido servir también de modelo literario las vidas de filósofos, cuyo valor histórico no es menospreciable. Si bien la biografía se pone aquí al servicio de fines ideológicos, protrépticos, publicitarios, apologéticos o simplemente novelescos. La vida del filósofo tiene una finalidad protréptica, en cuanto que presenta encarnada en una personalidad la concepción del mundo y el modo de vida que propone una escuela particular. El fin de la filosofía es elevar al alma, más allá de las restricciones de la condición humana, hacia la divinidad trascendente[8]. La vida del filósofo llega a ser, en ese contexto cultural, un desvelamien-

[4] Gil, *Habis* (1975) pp. 177-194.

[5] Cf. Söder (Darmstadt 1969 = Stuttgart 1932) pp. 21-147.

[6] Cf. Kaestli, en: Bovon (Ginebra 1981) pp. 49-67.

[7] Cf. W. Schneemelcher - K. Schäferdiek, en: Hennecke - Schneemelcher II (Tubinga ³1964) pp. 115-117.

[8] Cf. Goulet, en: Bovon (Ginebra 1981) pp. 161-208.

to de esa asimilación a la divinidad que las escuelas filosóficas habían asignado como fin supremo de la búsqueda filosófica[9]. Los *HchAAp*, lo mismo que las «vidas», utilizan la forma del relato para referir una experiencia religiosa e interior. Sólo que en las vidas se ve a un hombre que se hace divino y en los *HchAAp* son hombres socorridos por Dios. Más allá de las semejanzas, aparece la especificidad de vidas y *HchAAp* más distintamente[10].

El contraste con los Hechos canónicos

Al componer Hch, Lucas quiso ser historiador y predicador. En su descripción histórica discute cuestiones teológicas. En particular le mueven dos cuestiones de actualidad: la del retraso de la segunda venida del Señor y la legitimidad de la misión pagana libre de la Ley. Responde a la primera cuestión con su esbozo de la historia de la salvación en tres épocas: el tiempo de Israel (Lc 1-3), el de Cristo (Lc 4-24) y el de la Iglesia (Hch). A la segunda, con su descripción histórica (en la que sigue una curva ideal, más que la línea quebrada de la realidad): Dios es quien ha querido esa libertad y por medio, tanto de prodigios como de la experiencia misionera, ha forzado a los apóstoles a entenderla[11]. Además tiene un objetivo práctico de edificación: quiere que se valore más la importancia actual tanto de la vida cristiana como de la misión. El Evangelio, manifestado durante la vida terrena de Jesús, sigue siendo la salvación de Dios para hombres muy distantes, tanto espacial como temporalmente[12]. Por eso el tema de su obra es el curso de la Palabra de Dios hasta el fin de la tierra (Hch 1,8), aunque el libro concluya simbólicamente con la ratificación de la apertura a los gentiles tras la llegada a Roma (Hch 28,28-31). Por eso los personajes principales (Pedro en la primera parte, hasta el c. 12, con una última intervención en Hch 15; Pablo en la segunda) son sólo los instrumentos de ese plan de Dios de que la salvación, manifestada en la vida terrena de Jesús, sea predicada a todos los pueblos[13].

En cambio los *HchAAp* no están interesados por un programa teológico, sino que quieren entretener y lograr un efecto pro-

[9] Cf. Kaestli, en: Bovon (Ginebra 1981) pp. 49-67.
[10] Cf. Junod (Ginebra 1981) pp. 209-219.
[11] Cf. Haenchen (Gotinga [3]1959) pp. 81-99.
[12] Cf. van Unnik., *NT* (1960) pp. 26-59.
[13] Cf. Dupont, *NTS* 1959/60, pp. 132-155.

pagandístico, en particular de la tendencia encratita. Su interés se centra en los destinos y hechos personales de los protagonistas. No va a la historia de la Iglesia como una nueva época de la historia de la salvación. La tendencia edificante se muestra en la inflación de historias de milagros. Se quiere celebrar a los apóstoles como taumaturgos. Los *HchAAp* y Hch se diferencian, pues, esencialmente, tanto en género y forma como en contenido y teología[14].

En el s. I las condiciones eran favorables a la difusión de tradiciones referentes a los apóstoles. Mérito de Lucas fue haber alzado a un nivel literario una tradición hasta entonces oral y popular. Había recibido una doble herencia: las tradiciones petrinas de la fundación y las tradiciones paulinas de la misión. La teología cristiana del apostolado explica cómo Lucas pudo redactar una obra doble. A la historia de Jesús da como correlativo la historia de los testigos. Un siglo después se da tanto la canonización de la segunda parte de Lucas como el desarrollo de leyendas apostólicas. Un hogar de irradiación misionera es el que les ha servido de matriz. La elección del apóstol protagonista parece motivada por la situación centrada o marginal de la comunidad en que se escribe. A diferencia de la teología paulina, se concentra el poder de Dios sobre la fuerza, y no sobre la debilidad del apóstol y de su testimonio. La canonización de Hch hizo perder a la Iglesia una cierta energía narrativa. Al destino estático del libro canónico se contrapone la vida aventurada de los *HchAAp*, leídos ávidamente por toda clase de cristianos, aun de la gran Iglesia, donde acabaron refugiándose en los monasterios[15].

Mundo social

Estudiosos americanos han prestado atención al trasfondo social de estos textos, mediante el estudio sociológico de los *HchAAp*. Se ha destacado que, en comparación con los ss. I y III, el s. II, acaso el más decisivo en el desarrollo de la Iglesia antigua, es un siglo silencioso. Por ello los *HchAAp* son un recurso potencialmente rico para datos sobre el mundo social de este período formativo[16]. St.L. Davies cree que los *HchAAp*, aunque ambientados en el s. I, fueron escritos por cristianos adheridos a

[14] Cf. Schneemelcher - Schäferdiek, en: Hennecke - Schnnemelcher (Tubinga [3]1964) pp. 110-115.

[15] Cf. Bovon, en: Bovon (Ginebra 1981) pp. 141-158.

[16] Cf. MacDonald, en: MacDonald (Decatur 1986) p. 4.

apóstoles, taumaturgos itinerantes, del s. II[17]; pero su presupuesto metodológico ha sido no estudiar los textos primariamente como producciones literarias o como obras doctrinales, sino como documentos de historia[18]. Parte también del presupuesto histórico de la existencia de carismáticos itinerantes en el s. II, que, pese a la popularidad de los estudios de G. Theissen, no tiene suficiente apoyo histórico[19].

Parece encontrar más apoyo en los textos su tesis sobre la «revuelta de las viudas». Sostiene que los *HchAAp* derivan de comunidades de mujeres cristianas continentes, las «viudas» de la Iglesia. Una comunidad cristiana para quien la continencia sexual era un valor primario y un modo de vida. Ve tal comunidad reflejada en el auditorio de los apóstoles descritos. Es muy frecuente que las figuras ejemplares en tales auditorios sean mujeres. Excepto los apóstoles mismos, en los *HchAAp* ningún varón cristiano queda tan favorecido, o tan ensalzado, como una serie de mujeres. Como Migdonia en los *HchTom*, Maximila en los *HchAnd*, Cleopatra y Drusiana, de los *HchJn*. La Tecla de los *HchPab* (*HchTecl*) es una cristiana excepcional y modelo de una vida continente[20].

V. Burrus ve también las experiencias de mujeres cristianas en conflicto con el papel asignado a la mujer en la familia patriarcal y con las instituciones sociales y políticas que la reforzaban[21]. Para Rordorf el «Sitz im Leben» de los *HchTecl* es un movimiento de liberación feminista[22]. Pero estas interpretaciones, enfocadas sobre la oposición entre las heroínas y los representantes del poder masculino, no hace justicia a los textos. La castidad no es un interés primordialmente femenino en los *HchAAp*[23]. Todos estos planteamientos tienen mucho de anacrónico, como retroproyecciones del feminismo contemporáneo en textos ajenos a esta problemática. Se ha observado que la misma Tecla de los *HchPab* existe sólo como una extensión de la personalidad e influencia de Pablo. Actúa sólo con la fuerza que su recuerdo le proporciona y con una devoción total a su causa[24].

[17] Cf. Davies (Michigan 1980) pp. 39-65.
[18] Cf. Kaestli, en: MacDonald (Decatur 1986) p. 119.
[19] Cf. Trevijano, *DTVC* (Madrid 1989) pp. 1425-1443.
[20] Cf. Davies (Ann Arbor 1980) pp. 73-105.
[21] Cf. Burrus, en: MacDonald (Decatur 1986) pp. 101-117.
[22] Cf. Rordorf, en: MacDonald (Decatur 1986) p. 52.
[23] Cf. Kaestli, en: MacDonald (Decatur 1986) p. 130.
[24] Cf. Howe, en: Hagner - Harris (Exeter 1980) pp. 33-49.

La recepción de los Hechos apócrifos

El testigo más antiguo de la existencia de algunos de estos Hechos es Eusebio de Cesarea (*HE* III 25,4-6), que descartaba como heréticos los de Andrés, Juan y otros apóstoles, y dejaba entre los libros discutidos (como el *Pastor* y *Bern*) los *HchPab*. Epifanio parece más informado sobre el uso de estos apócrifos. Escribe que los usaban los Origenistas (especialmente los *HchAnd*). Los encratitas utilizaban los *HchAnd*, *HchJn*, *HchTom* y otros (*Panarion* 47,1). Los sectarios que denomina *Apostolici* o *Apotactici* usaban especialmente los *HchAnd* y *HchTom* (*Pan.* 60, 1.5). Se trata pues de varios grupos relacionados con los encratitas y situados en el Asia Menor del s. IV[25].

Hay además una docena de «vitae apostolicae» medievales, griegas o latinas, que son claramente mutaciones de antiguos *HchAAp*. Además de los «martirios apostólicos». Quizás la literatura martirial de la Iglesia sea una de las fuentes más ricas para recobrar los *HchAAp*[26].

No es del todo exacta la afirmación de E. Junod[27] de que los testimonios antiguos sobre los *HchAAp* se afanan en no ver sino escritos heréticos. Varios de ellos no fueron más heréticos que, por ejemplo, los Alejandrinos Clemente y Orígenes. Hay referencias favorables de Agustín, Filastrio de Brescia y algunos concilios[28]. Su composición se debe en buena parte a la necesidad de una literatura de entretenimiento específicamente cristiana, así como al interés religioso edificante. Aunque hay que reconocer que, aun sin un origen directamente herético, emergen en ellos elementos paganos del cristianismo vulgar. Lo que proporcionaba un suelo fértil para ideas heréticas, en particular gnósticas. Puede decirse que proceden de los círculos sumamente fluidos existentes entre las dos grandes líneas, el gnosticismo y el catolicismo popular. Una misma obra puede fusionar elementos católicos y gnósticos[29]. Lo que sí está claro es que fueron verdaderamente populares en grupos exteriores o marginales de la Gran Iglesia: priscilianistas, encratitas del s. IV en Asia Menor, así como en las Iglesias siríaca, copta y armenia. La recepción de los

[25] Cf. Klijn, *VigChr* 1983, p. 195.
[26] Cf. MacDonald, en: MacDonald (Decatur, Georgia 1986) p. 2.
[27] Cf. Junod, en: Bovon (Ginebra 1981) pp. 11-25.
[28] Cf. MacDonald, en: MacDonald (Decatur 1986) p. 5.
[29] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) pp. 79-80.

HchAAp por los maniqueos pudo haber sido muy temprana, si Mani (lo que se discute[30]) pasó su juventud en un medio judeocristiano y gnostizante en que se utilizaban mucho los apócrifos. Ya el *Salterio* maniqueo, redactado probablemente en el último cuarto del s. III, contiene claras alusiones a los *HchAAp*[31]. Los motivos dominantes de su recepción, en bloque, por los maniqueos, han sido los temas de sufrimiento y la ética encratita[32]. Cuando la Iglesia luchaba por disociarse de los que consideraba herejes, lo hizo, en parte, rechazando la literatura usada por ellos y ello incluía con frecuencia los *HchAAp*. Estos documentos tuvieron que sufrir «curas de adelgazamiento» a manos de copistas posteriores, preocupados tanto por la ortodoxia doctrinal como por una dosis mayor de racionalismo histórico[33].

2. LOS HECHOS DE PEDRO

Tradición textual

Nos han llegado las siguientes secciones: a) Una versión latina, denominada *Actus Vercellensis* (por un códice de los ss. VI/VII conservado en Vercelli), en la que, según sabemos por la esticometría de Nicéforo, no está un tercio de la obra. Una hoja que falta queda compensada por el texto griego del martirio en tres manuscritos. Hay otro testigo fragmentario del texto griego en un papiro. Muchas versiones orientales muestran la amplia difusión de los *HchPe*, en particular del *Martyrium* que se transmitió también independientemente. b) El relato *sobre la hija de Pedro*, en un papiro copto de Berlín por el que tenemos un fragmento de la primera parte perdida. c) En la *Carta de Tito* apócrifa se encuentra un relato *sobre la hija de un jardinero* con la misma moraleja: es mejor estar muerto que mancillarse con el trato sexual[34].

Lugar y fecha

Hay varios indicios que apuntan a un origen de la obra en una de las grandes ciudades del oeste de Asia Menor con varie-

[30] Cf. Klijn, *VigChr* 1983, pp. 196-197.
[31] Cf. Kaestli, en: Krause (Leiden 1977) pp. 107-116.
[32] Cf. Nagel, en: Tröger (Berlín 1973) pp. 149-182.
[33] Cf. MacDonald, en: MacDonald (Decatur 1986) p. 5.
[34] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) pp. 250-252.

dad de clases sociales, fuerte presencia romana y vínculos con la capital del Imperio, y que permiten datarla en las dos últimas décadas del s. II[35]. Postulando la misma fecha, hay quien sostiene que los rasgos arcaicos de la *Regula fidei* que maneja el autor (formulas monarquianas[36] y binitarias[37] y una secuencia cristológica abreviada, que deja fuera el juicio final), más su subrayado de la trascendencia de Dios, apuntan a África del Norte como hogar del documento[38].

Contenido

La primera parte, perdida salvo pocos restos, pone la acción en Jerusalén. Allí también el primer choque entre Pedro y Simón Mago, además de los sucesos de los que sabemos por el relato copto sobre la hija de Pedro y el fragmento del Pseudo-Tito. Luego Simón corrompe la comunidad cristiana de Roma en ausencia del apóstol Pablo (durante su viaje a España[39]). Pedro viaja a Roma y reconstruye la comunidad. La confrontación con el mago Simón es en alguna medida el motivo al que se vinculan los otros relatos y también el martirio. La controversia pública en el Foro entre ambos resulta favorable a Pedro, pero no tiene el final apropiado. Simón se rompe las piernas en un intento fracasado de ascensión al cielo y acaba míseramente. La descripción del fin de Simón sirve de introducción al relato del martirio de Pedro, que ya no hace ninguna referencia a Simón[40]. Por eso no pensamos que el propósito original del *martyrium* sea el contrastar la muerte miserable e insignificante de Simón (tras el tratamiento médico ineficaz de otro brujo) con el heroico martirio de Pedro[41]. En *Mart* 6 se narra que Pedro, presionado por los suyos, está escapando de Roma. Al pasar la puerta ve al Señor que está por entrar y le pregunta adónde va (*Quo vadis, Domine?*). El Señor le responde: «Pedro, voy a Roma a ser crucificado de nuevo». Pedro recapacita y vuelve a aprestarse al martirio.

[35] Cf. Bremmer, en: Bremmer (Lovaina 1998) pp. 14-20.

[36] Expresiones que traslucen un subrayado de la unidad de Dios, la monarquía divina, a costa de la distinción de personas divinas.

[37] Si bien el autor conoce al Espíritu Santo, su mención no entraba en la formulación de la *regula*.

[38] Cf. Westra, en: Bremmer (Lovaina 1998) pp. 141-147.

[39] Viaje que el autor ha tomado, como varios de los nombres que utiliza, de la carta de san Pablo a los Romanos.

[40] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 252-253.

[41] Contra la opinión de Luttikhuizen, en: Bremmer (Lovaina 1998) p. 51.

El apóstol es crucificado cabeza abajo a petición suya. La crucifixión cabeza abajo es una característica especial de los *HchPe.* No se trata de una expresión de humildad. Al contrario, queda detrás el abrazo consciente de un destino y el elevado reclamo de que la crucifixión de Pedro representa un viraje en la historia del mundo. Tal crucifixión apunta al «primer hombre», que llegó a la tierra cabeza abajo. Por eso en este mundo cada cosa es lo opuesto a las realidades celestes. Pedro colgado cabeza abajo es el mejor ejemplo de la inversión del orden corrupto de este mundo. Se trata del trastrueque de los valores (y acaso también de las relaciones de poder) en el Imperio romano[42].

La obra como tal no es una refutación de la gnosis simoniana, sino una muestra de que Dios es más fuerte que Satán, a cuyo servicio está Simón. Es obvio que los *HchPe* no pretender refutar ideas heréticas, sean las de Simón o las de formas posteriores de la gnosis simoniana. El texto no incluye ninguna nueva información sobre el Simón histórico o sobre las enseñanzas simonianas. Simón parece no ser sino una personalización más bien arbitraria del mal. Sus palabras son anticristianas de una forma nada específica, y su lucha contra Pedro y los cristianos romanos queda descrita como una lucha entre el bien y el mal[43].

En parte se trasluce algo de docetismo y expresiones monarquianas, así como una tendencia encratita, ya visible en la eucaristía con pan y agua (*ActVerc* 2), pero sobre todo en el subrayado de la continencia sexual como condicionamiento de la salvación (*Mart* 4). La cristología docetista y la tendencia encratita iban frecuentemente parejas. Sin embargo, son rasgos, más que del gnosticismo, de la misma piedad popular de los ss. II y III[44].

Trasfondo social

Buscando su trasfondo social, Stoops destaca que *HchPe* presenta a Jesús como un patrono celeste superior a sus competidores. Entiende que la relación entre Cristo y los creyentes podía quedar amenazada por la influencia de patronos humanos dentro de la comunidad. Por ello el autor está interesado en limitar el papel de estos últimos[45].

[42] Cf. Bolyki, en: Bremmer (Lovaina 1998) pp. 119-122.
[43] Cf. Luttikhuizen, en: Bremmer (Lovaina 1998) p. 41.
[44] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 253-255.
[45] Cf. Stoops, en: MacDonald (Decatur 1986) pp. 91-100.

Las peripecias de la lucha entre Pedro y Simón son reveladoras de las creencias de la época. La obra ilustra también el antagonismo entre taumaturgo y mago[46]. Los milagros de curación del apóstol hacen oír al sordo, ver al ciego, andar al paralítico, resucitar al muerto. Simón en cambio sólo cura en apariencia al enfermo y hace aparecer espíritus con apariencia de vida, pero que no existen. Además hace mucho daño por medio de sus trucos mágicos. Las diferencias entre Simón y Pedro quedan así subrayadas por una dicotomía entre magia y milagros. La terminología relacionada con la magia se usa únicamente para definir las actividades de Simón y sus compañeros, mientras que, por otro lado, en el centro de la misión de Pedro queda la confirmación de los signos y prodigios como actos realizados por el poder del Señor. Además la dicotomía funciona para apuntalar la respuesta negativa a Simón y lo que representa. En tanto que los milagros corroboran a los creyentes en su fe, guían a los caídos al arrepentimiento y tienen una función misionera al despertar la fe entre los de fuera[47].

El contenido, la tendencia teológica y una referencia de Tertuliano permiten datar la obra entre 180 y 190.

Hecho de Pedro

Es el último de los cuatro escritos conservados en el Codex Berolinensis gnosticus (BG 8502), donde sigue al *Evangelio de María, Apócrifo de Juan y Sophía Jesu Christi*. Este escrito fue publicado ya en 1903. La *práxis* que se cuenta constituye una unidad literaria homogénea y bien construida. Un domingo Pedro cura muchos enfermos ante una multitud, pero su hija sigue acostada en un rincón con un lado del cuerpo paralizado. Cuando se le pregunta por qué no la cura, responde que no es por falta de poder de Dios sino para poner a prueba la fe de todos. Tras ello la ordena levantarse y después de curada le manda volver a su rincón paralítica. El relato que sigue, truncado pero completado en su contenido por una cita de Agustín, nos cuenta que la joven había sido raptada por un pretendiente. Al implorar Pedro al Señor para que preservase su virginidad había quedado hemipléjica. La hija fue recogida por sus padres. El pretendiente, tras

[46] Cf. Poupon, en: Bovon (Ginebra 1981) pp. 76-84.
[47] Cf. Misset-Van de Weg, en: Bremmer (Lovaina 1998) pp. 98-100 y 110.

haber quedado ciego de tanto llorar y a punto de suicidio, fue curado y convertido por Pedro. A su muerte lega una propiedad que Pedro vende para distribuir el dinero a los pobres. Tras mostrar con su relato la providencia de Dios, Pedro exhorta a la multitud a la oración, distribuye el pan eucarístico y se retira a su casa.

No cabe duda de que este fragmento copto formaba parte de los antiguos *HchPe.* Es probable que se encontrase en la primera parte perdida, que se desarrollaba en Jerusalén. Agustín cita también el episodio paralelo de la hija del jardinero que expiró por la oración de Pedro para que el Señor le diese lo mejor para ella. Resucitada a ruegos de su padre, acabó perdida con el esclavo de un vecino. El episodio se ha encontrado en la *Epistula Titi.* Parece que nuestro episodio se transmitió tanto en los *HchPe* como independientemente[48].

3. LOS HECHOS DE PABLO

Recepción

Hacia el 200, Tertuliano (*De Baptismo,* 17) rechaza esta obra por razones teológicas (por no admitir la participación de las mujeres en la administración doctrinal y sacramental) y la atribuye a un presbítero asiático que, por su falsificación, fue desposeído del ministerio. En cambio, es utilizada sin reparos por su contemporáneo Hipólito (*ComDn* III 29). Orígenes la cita dos veces (*PArch* I 2,3; *ComJn* XX 12), aunque la primera cita no se encuentra en el texto que nos ha llegado. Eusebio la señala entre los apócrifos controvertidos (*HE* III 3,5), poniéndola en línea con el *Pastor* de Hermas, el *Apocalipsis de Pedro,* la *Carta de Bernabé,* las *Doctrinas de Apóstoles* y aun Ap y Heb, todavía discutidos por algunos (*HE* III 25,4-5). Queda claro que ni la reconoce como canónica ni la rechaza entre los libros heréticos. Jerónimo cuenta entre los apócrifos los viajes (*períodoi*) de Pablo y Tecla y toda la fábula del león bautizado. Al ser recibido por los maniqueos, este apócrifo fue definitivamente descartado por la Iglesia. Sin embargo, la obra no se perdió del todo. La conoce Focio y la utilizan eclesiásticos bizantinos del s. X y del XIV[49].

[48] Cf. Roy (Quebec 1987) pp. 171-181.
[49] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 195-196.

Contenido

Su autor es un compilador masivo que, con intención de glorificar al Apóstol, según cuenta Tertuliano, le atribuyó y fijó por escrito leyendas en curso (algunas pueden retener datos históricos apreciables)[50]. De ahí los saltos y contradicciones que se dan en el relato. No está claro si pretende describir un solo gran viaje misionero de Pablo o más de una visita a varios lugares. Pablo recibe el mandato de ir a Damasco y de aquí a Jerusalén. En un discurso posterior en Éfeso alude a su acogida por la comunidad de Damasco, donde recibió adoctrinamiento y se le consideró digno de predicar el evangelio. Cuenta también que de Damasco marchó a Jerusalén por Jericó y en el camino bautizó al león parlante. Nos han llegado restos de la narración sobre la actividad de Pablo en Antioquía, aunque ni siquiera queda claro si es la de Siria o la de Pisidia, ya que sigue con la huida de Pablo de Antioquía a Iconio. Como el autor no parece muy interesado por los datos geográficos e históricos, es muy posible que no haya dado ningún peso a la distinción entre las dos Antioquías[51].

Una sección de amplia transmisión textual independiente nos ofrece los *Hechos de Pablo y Tecla* (*HchTecl*). Se ha discutido hasta qué punto eran las mujeres el principal destinatario de las novelas paganas en la Antigüedad. Investigaciones recientes han mostrado que mujeres de clase alta de Asia Menor habían acumulado grandes riquezas e influencia en los primeros siglos del Imperio romano y la misma situación se daba en África del Norte. Eran mujeres ya liberadas, en la medida en que era posible en este período, y no necesitaban del impulso liberador de los Hechos apócrifos. Sin embargo, sabemos por Tertuliano que esas mujeres pudieron apropiarse del ejemplo de Tecla y aspirar a la misma independencia[52]. Mediante su predicación en Iconio, Pablo convierte a Tecla. Según un esquema frecuente en los Hechos apócrifos, su prometido excita a la multitud o las autoridades y encarcelan a Pablo, que acaba expulsado, en tanto que Tecla, que le había visitado de noche, es condenada a la hoguera. Lluvia y granizo impiden la ejecución. Tecla puede reunirse con el Apóstol, quien, pese a serios reparos, acaba aceptándola en su compañía. Luego otro enamorado de Tecla, en venganza por ser

[50] Cf. Rordorf, *NTS* 1982, pp. 365-375.
[51] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 198-200.
[52] Cf. Bremmer, en: Bremmer (Kampen 1996) pp. 56-59.

rechazado, consigue que la condenen a las fieras. Es la oportunidad en que Tecla se bautiza a sí misma y se libra de las fieras arrojándose a una fosa llena de agua. Al no hacerle nada otras fieras, Tecla es liberada. Sale en busca de Pablo hasta Myra y vuelve a Iconio con el encargo de predicar. De ahí se dirige a Seleucia, donde convierte a muchos y muere dulcemente. En toda esta sección es Tecla quien queda en primer plano. El autor ha configurado en estos *Hechos de Tecla* una colección de tradiciones orales, sin que haya en estas leyendas reminiscencias históricas. La leyenda tuvo desarrollos posteriores, a los que contribuyó el culto local de santa Tecla difundido muy rápidamente desde Seleucia a oriente y occidente, y la edición separada del resto de los *Hechos de Pablo*[53].

Otro relato fragmentario prosigue con la actividad de Pablo, después de Myra, en Sidón. Resulta aún más difícil, por sus muchas lagunas, la reconstrucción del texto que trata de su estancia en Tiro. El autor de los *HchPab* puede haber conocido Hch, pero no ha querido componer un doble de la obra de Lucas, sino que configuró la suya con la imagen de Pablo arraigada en la tradición asiata en forma de «novela». No se pueden colmar los vacíos que quedan entre Tiro y Éfeso. Pablo llega de Esmirna a Éfeso, donde se instala en casa de Aquila y Priscila. Tras una visión que le anuncia sufrimientos, tiene lugar la predicación en la que habla de su conversión y del bautismo del león. Tras el éxito acostumbrado, es conducido ante el procónsul Jerónimo. Pese a que no le parece mal lo que Pablo ha dicho, el procónsul cede a la presión del pueblo y le condena a las fieras. Tras seis días traen a las fieras, entre las que hay un león cuyo rugido hace estremecer al mismo Pablo. Aquí se intercala un relato sobre la conversión y bautismo de la mujer del procónsul, tras una breve alocución del apóstol que reclama huida y desprecio del mundo. Cuando Pablo es arrojado a las fieras se encuentra con el león bautizado:

> ¡Al encantador! ¡Al envenenador! Pero el león miró a Pablo y Pablo al león. Pablo reconoció que era el león que había acudido a ser bautizado. Movido por la fe, dijo Pablo: «León, ¿eres tú el que bauticé?». El león respondió a Pablo: «Sí». Pablo volvió a hablarle: «¿Y cómo es que has sido cazado?». El león habló de una voz: «Lo mismo que tú, Pablo». Al mandar Jerónimo soltar mu-

[53] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 200-202.

chas fieras para que Pablo fuese muerto, así como arqueros que diesen muerte al león, aunque el cielo estaba claro, estalló una tremenda granizada cielo abajo, de modo que muchos murieron y los demás emprendieron la huida; pero no tocó ni a Pablo ni al león, aunque murieron las demás fieras por la cantidad de granizo, que también alcanzó y cortó la oreja de Jerónimo. El pueblo al huir gritaba: «¡Sálvanos, Dios, sálvanos, Dios del hombre que ha luchado con las fieras». Y Pablo se despidió del león, sin que éste dijese nada más. Salió del estadio, bajó al puerto y subió al barco que lleva a Macedonia (7: *Pablo en Éfeso*).

En la Antigüedad había muchos relatos sobre la generosidad y gratitud de los leones. La más famosa era la de «Androclo y el león» contada por Apión en su obra *Aigyptiaka*, como sucedida en el Circo Máximo bajo el reinado de Calígula, y que Aulus Gellius tradujo del griego al latín en la segunda mitad del s. II. La historia del león curado y la del león bautizado tienen mucho en común. Si bien el primero ni habla ni es bautizado, la transposición cristiana se entiende desde la convicción de que la omnipotencia divina puede hacer hablar a los mudos y aun a los brutos animales. El aura divina de los emperadores queda traspasada a los mayores héroes del cristianismo: apóstoles y santos. Por eso hay tantos relatos de animales que obedecen a los apóstoles en los Hechos apócrifos[54]. Un incentivo, pero no el único, para la creación de este relato puede encontrarse en lugares neotestamentarios como 1 Cor 15,32; 2 Tim 4,17 y Hch 19,23-40[55].

Sobre la estancia de Pablo en Filipos sólo se nos dice lo que sirve para introducir una nueva correspondencia con los fieles de Corinto, que estaban muy preocupados por el Apóstol y lo necesitaban para protegerse contra maestros de error. Le escriben a Filipos, donde se encontraba preso, sin duda por su predicación sobre la continencia que tenía éxito entre las mujeres y sublevaba a los hombres contra él. La correspondencia entre Pablo y los corintios consta de una carta que le dirigen Stephanas y los presbíteros, preocupados por la actividad reciente de dos maestros de error: Simón y Cleobius, la respuesta de Pablo refutando a éstos de modo muy somero y apodíctico, y un breve relato que conecta recepción y respuesta. Parece ser que esta correspondencia entre Pablo y los corintios (*3Cor*) tuvo un origen independiente de *HchPab*, como también hay, junto a la tradición

[54] Cf. Adamik, en: Bremmer (Kampen 1996) pp. 68-73.
[55] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 202-207.

textual que la muestra integrada en el relato apócrifo (el papiro copto de Heidelberg), otra que le atestigua una difusión separada. En manuscritos armenios del NT esta correspondencia está integrada en el *corpus paulinum* (entre 2 Cor y Gal) y la mayoría incluye el breve relato sobre la recepción de la carta por Pablo preso en Filipos. Las cartas y el breve interludio narrativo tienen prácticamente el mismo valor canónico en un comentario a las paulinas de san Efrén el Sirio preservado en versión armenia. También hay cinco manuscritos latinos que colocan esta correspondencia tras las cartas canónicas, a veces con una nota sobre su inautenticidad. En el texto griego del papiro de Hamburgo que contiene parte de los *HchPab* falta enteramente el episodio de Filipos y la correspondencia corintia apócrifa. Lo que resulta decisivo es que el único testigo griego de estas cartas (Papiro Bodmer X, del s. III) contiene las dos cartas sin ningún contexto directo. Incluso falta la breve reseña que las conecta. Las cartas fueron escritas independientemente en la primera mitad del s. II e integradas junto con otras tradiciones sobre el Apóstol en la composición de los *HchPab*, si bien se puede concluir que en todos los casos en que la correspondencia ha sido transmitida con el breve interludio narrativo es porque ha sido tomada de los *HchPab*[56].

Al episodio en Filipos sigue la estancia en Corinto. Aquí sólo se mencionan sus predicaciones, que no tratan para nada de las dificultades con los maestros gnósticos de que se habla en *3Cor*. Su mensaje se centra en la paciencia y en la providencia de Dios que lleva adelante su plan de salvación. Es sorprendente la brevedad de este relato, que por otra parte presupone (como *3Cor*) una visita anterior del Apóstol. De aquí Pablo embarca para Roma. En el barco se le aparece el Señor con el anuncio de que va a Roma a ser de nuevo crucificado: un episodio que hace doble con la famosa escena «*Quo vadis?*» de los *HchPe* y que aquí resulta un empréstito poco apropiado. Llegados a tierra hay un discurso de Pablo, que el autor pudo componer como conclusión o como transición al relato del martirio. Este relato fue separado muy pronto del conjunto de la obra al utilizarse en los leccionarios. En Roma esperan a Pablo Lucas y Tito. Pablo predica con gran éxito la «Palabra de la Verdad». Estalla la persecución en la que Pablo es condenado a morir por la espada y los demás

[56] Cf. Luttikhuizen, en: Bremmer (Kampen 1996) pp. 75-81.

cristianos por el fuego. Pablo predica en la cárcel la resurrección al prefecto y al centurión, a quienes promete que serán bautizados junto a su tumba. Tras una larga oración de Pablo tiene lugar su decapitación y el relato concluye con la escena de los bautismos junto a su tumba[57]. Antes Pablo, cumpliendo lo que le había prometido, se ha aparecido a Nerón como soldado de Dios, que no está muerto sino vivo, y le predice el castigo divino. El César turbado ordena liberar a los prisioneros cristianos. Esto y los dos bautismos junto a la tumba son motivos que no se encuentran en otros textos martiriales y que evidencian el interés misionero del texto. La muerte del apóstol no es sólo la de un héroe, sino una muerte que trae consigo la victoria[58].

Teología y ética

El autor pretende ante todo edificar y entretener. Sin embargo, podemos notar algunas tendencias teológicas. La predicación cristiana es una predicación sobre la continencia y la resurrección. Es central el papel de la continencia en el mensaje del Apóstol, tal como se configura en *HchTecl* 5, donde queda definido como «Palabra de Dios sobre la continencia y la resurrección». La continencia (*enkráteia*) aparece como condición de la resurrección (*anástasis*), en el cuadro de aquella fuerte tensión escatológica, que caracteriza amplios sectores del cristianismo antiguo y constituye una de las motivaciones peculiares de la continencia. Los *HchPab* presentan la abstención del matrimonio como premisa indispensable para la resurrección[59]. Los bienes de este mundo no tienen valor ni utilidad. El autor toma también postura contra la especulación gnóstica y a favor del AT. Rechaza el docetismo.

Los cuatro discursos de Pablo en *HchPab* contienen el kerigma presentado por un predicador en Asia Menor a fines del s. II. El contenido teológico-catequético se centra en torno a la idea del Dios único y creador. En el primer discurso en Éfeso, Pablo se presenta a los paganos como un apologista del s. II, sostenedor del más puro monoteísmo. Se encuentran también elementos que se remontan al *Protréptico* de Aristóteles, invitando al desprecio del mundo y a la conversión a la filosofía, de evi-

[57] Cf. Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 207-211.
[58] Cf. Bolyki, en: Bremmer (Kampen 1996) pp. 99 y 106.
[59] Cf. Gasparro, *AugR* 1983, pp. 287-307.

dente influjo platónico. Contra la idolatría reencontramos los motivos del discurso misionero judío, que opone el Dios único al politeísmo griego. La descripción de la trascendencia de Dios se vincula con el platonismo medio por la teología negativa. Cristo es verdadero hombre. Las verdades sobre María, la Madre de Jesús, son presentadas con una formulación que parece eco de algún credo. Cristo es el *Kyrios*. No encontramos formulada una cristología del Logos, como en los apologistas, sino más bien una fe viva en que Jesucristo es el Señor universal. El *Kyrios* de los *HchPab*, del *Martirio* en particular, es el Cristo resucitado, elevado a la diestra de Dios y puesto en la esfera celeste, con una soberanía universal que es la misma de Dios[60].

Los *HchPab* reflejan lo vivo del debate sobre la resurrección en el s. II. Es una cuestión clave en las partes más importantes: *HchTecl* 3, correspondencia corintia (8) y el *Martyrium Pauli* 11. El sumario de la predicación de Pablo en los *HchTecl* incluye dichos del Señor y relatos sobre los principales acontecimientos de su vida, que para el autor son su nacimiento y resurrección. El argumento sobre la resurrección de Cristo en la «correspondencia corintia» es claramente antidocetista. Queda mencionada explícitamente como la primera prueba de la resurrección de todos. Sin embargo, queda ausente de las historias de milagro y también del martirio (*Mart*), aunque es parte del trasfondo de estos textos. En los *HchTecl* la resurrección de los fieles queda mucho más destacada que la de Cristo. Aquí la castidad queda vinculada con la resurrección al ser la primera un prerrequisito para la segunda. En el *Mart* la aparición de Pablo después de su ejecución queda presentada explícitamente como una prueba de la resurrección de los muertos en general. A diferencia de los *HchTecl* en el *Martyrium* es la fe, no la castidad, el prerrequisito para la resurrección. En muchas de las otras partes de los *HchPab* las buenas obras de los fieles (y la castidad es la más importante) son un complemento necesario de la fe para obtener la resurrección. En toda la obra la resurrección es conectada con el retorno de Cristo y el juicio final. El compilador batalla en tres frentes: los incrédulos de fuera, judíos y herejes gnósticos. Representa a los adversarios como discutidores de la resurrección de los fieles o de la resurrección en general, no de la resurrección de Cristo[61].

[60] Cf. Pasquato, *AugR* 1983, pp. 337-347.
[61] Cf. Lalleman, en: Bremmer (Kampen 1996) pp. 126-141.

Es curioso el retrato que hace de la figura de Pablo *HchTecl* 3 (pequeño, calvo, de piernas torcidas, noble postura, cejas pobladas, nariz algo aguileña, lleno de simpatía)[62].

No sólo por el testimonio de Tertuliano, sino por la misma obra, se deduce que su lugar de origen fue Asia Menor. Por su dependencia respecto a los *HchPe*, podemos situar el tiempo de composición entre 185 y 195[63].

4. HECHOS DE ANDRÉS

Recepción

La mención más antigua es la de Eusebio de Cesarea, que los rechaza a la par que los *Hechos de Juan* (*HE* III 25,6). Epifanio dice que estaban en uso entre los encratitas, apokaptistas y origenistas. Por su dualismo y tendencia encratita fueron también muy valorados por los maniqueos, que en dos de sus salmos aluden claramente a sucesos y personajes de los *Hechos de Andrés*. Filastrio de Brescia cita la obra entre los apócrifos con adiciones y omisiones debidas a los maniqueos y da dos datos sobre su contenido: que describe los viajes de Andrés desde el Ponto a Grecia y que se presentaba como obra de un testigo ocular. San Agustín la ha conocido. Fue utilizada por los priscilianistas, la secta ascética desarrollada en Hispania por la predicación de Prisciliano. La lista de libros canónicos que compone el papa Inocencio I contra estos sectarios da a entender que es uno de los escritos condenables. El *Decretum Gelasianum* lo incluye expresamente entre los libros compuestos por herejes y cismáticos y que no deben ser aceptados por los católicos. Sin embargo, siguieron siendo leídos y utilizados en el campo católico, sometidos a reelaboraciones para hacerlos aceptables por la piedad popular. Una «Carta de los presbíteros y diáconos de Acaya», del s. VI, es la reelaboración latina más antigua de los *HchAnd*, aunque sólo recoge el final de la obra, el *Martyrium*. Gregorio de Tours, que tuvo acceso todavía a la obra completa,

[62] Parece que tal retrato deriva de la poesía griega por intermedio de la retórica. Son las cualidades de un general con el lenguaje de Archilochus, poeta muy popular en los primeros tiempos cristianos. Cf. Grant, *VigChr* (1982) pp. 1-4.

[63] Schneemelcher, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) p. 214.

probablemente en versión latina, la aprovecha y abrevia en su «Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli», poco antes de su muerte (593).

La parte final de los *HchAnd* nos ha llegado en griego en cinco recensiones. Después del 815, un monje bizantino compuso una vida de Andrés basada en la última parte del apócrifo. El patriarca Focio es, a fines del mismo siglo, el último testigo griego de la existencia de la obra, no sabemos si entera o en su última parte. También puede que conociera sólo el final el autor del *Martyrium* armenio[64].

Contenido

Según la reseña que hace Gregorio de Tours del plan de la obra, ésta constaba de dos partes principales: 1) Un relato de los viajes de Andrés desde el Ponto por Amasia, Sínope, Nicea, Nicomedia, Bizancio, Tracia, Perinto, Filipos y Tesalónica hasta Patras. 2) La actividad en Patras y la visita a diversas ciudades de Acaya (Corinto, Megara y quizás Lacedemonia). Vuelve a Patras, donde retoma su actividad y concluye con su martirio.

La obra de Gregorio comienza con el episodio de la liberación de Matías de su cautividad entre los antropófagos, que pudo no pertenecer originalmente a la obra sino haber sido incorporado a la recensión latina que tenía a mano Gregorio. Éste es el único testigo del relato hasta la llegada de Andrés a Patras. El apóstol va de ciudad en ciudad, realiza en cada una un milagro, predica y convierte a una gran multitud. Abundaban los discursos particularmente hacia el final de la vida del apóstol en Patras. El discurso a la cruz que Andrés pronuncia antes de su crucifixión es el trozo más famoso de los *HchAnd* y su mejor testigo el *Martyrium* armenio. Su argumento principal es que la cruz es de la misma naturaleza que Andrés, que está a punto de unirse a ella. La nota final nos aclara las intenciones del autor. Quiere transmitir a todos el conocimiento de los misterios sobre los que ha narrado. Queda claro que distingue dos niveles de revelación y de conocimiento: uno expresable e inmediatamente asequible, y otro que no queda manifiesto al espíritu[65].

[64] Cf. Prieur, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 93-97.
[65] Cf. Prieur, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 99-103.

Tendencia teológica

Los discursos, transmitidos por los testigos griegos, desarrollan una concepción teológica clara y coherente. En lo esencial describen un proceso de salvación. La situación de los hombres antes de la revelación queda determinada por la caída en los cuerpos de un elemento emparentado con Dios, y que se denomina variadamente con los términos: alma, espíritu, mente u hombre. A la par está sometido a datos negativos, como el tiempo, el movimiento, la multiplicidad y el devenir, pero no es consciente de esa situación por obra de poderes demoníacos, que lo dominan y mantienen engañado. Sólo se puede salir de esta situación mediante la revelación, que le descubre el origen divino de su propia naturaleza, su cautividad y el dominio que ejercen sobre él las fuerzas diabólicas. Se le reclama por ello poner en obra un nacimiento espiritual en el que el conocimiento de sí mismo desempeña un papel básico. Tal revelación se realiza mediante los milagros y discursos del apóstol. Andrés queda en comunidad de destino con sus discípulos, pues hasta que no alcancen la madurez espiritual no puede dejar esta vida terrena y experimentar la liberación final. En el momento de su muerte abre el camino al descanso a los que más tarde seguirán el mismo curso. Esta actividad del apóstol como taumaturgo, revelador y guía espiritual, le apresta los rasgos de un redentor redimido, un hombre divino y un nuevo Sócrates[66].

La vida de los que han acogido la revelación transmitida por Andrés queda determinada por una ética a la que corresponde la renuncia a todo lo que atañe al cuerpo carnal y al mundo. El que ha descubierto su propio ser como de origen espiritual y divino sólo puede vivir en lo determinado por este ser y el rechazo de lo que no le corresponde: de aquí la renuncia a la sexualidad y el encratismo, junto con la prescindencia de la riqueza, poderes y honores. La salvación se cumple ya así en la tierra, pero encuentra su culminación sólo tras la muerte, cuando el alma, finalmente liberada, retorna a su origen. Entonces experimenta el descanso y contempla a Dios. Esta comprensión de la salvación, como una interiorización y retorno al origen por parte del hombre, deja poco sitio a la salvación en Cristo. Falta toda alusión a la vida terrena de Jesús, que no tiene importancia para

[66] Cf. Prieur, en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) pp. 103-104.

la salvación. Andrés, como revelador, ocupa una parte del puesto dejado libre por Cristo[67].

En los *HchAnd*, como en textos gnósticos (*Carta de Pedro a Felipe, Interpretación del Conocimiento*), nos encontramos con un desarrollo tardío del concepto platónico del hombre interior. Platón lo utiliza como parte de su visión sobre la composición del alma humana, como metáfora de su parte más alta, intelectual y directiva. Es también el uso que hace Filón. En cambio en los *HchAnd* y en textos gnósticos sirve para designar al elemento semejante a Dios, como una chispa de luz divina, en los seres humanos. En este contexto la salvación consiste en tomar conciencia de la propia naturaleza divina, su descenso y retorno al mundo divino originario[68].

Los *HchAnd* pudieron haberse originado en la tradición gnóstica. Como el *EvTom* log. 1, su autor subraya la naturaleza misteriosa, salvífica y vivificante de las palabras, aunque, a diferencia de muchos textos gnósticos, no afirme el carácter secreto de los dichos ni el privilegio de una doctrina esotérica[69]. Muestra su proximidad a la gnosis, particularmente en lo que atañe al dualismo y a la salvación (fundada en la revelación e interiorización del elemento divino en el mismo hombre), pero el dualismo no determina el ser humano de modo natural. Confrontado con el mensaje de salvación el hombre, puede optar por ponerse del lado de la luz o de la tiniebla. Tampoco ofrece la obra una explicación de la caída del alma ni presenta una cosmogonía gnóstica. Por ello no constituyen un texto gnóstico en sentido propio sino que corresponden al ámbito de una mentalidad gnostizante, tal como estaba difundida en su tiempo. Hay rasgos comunes con el platonismo y con el neopitagoreísmo, y aun con el estoicismo en su orientación ética de base. Esta postura espiritual encaja de lleno en los ss. II y III. Si la utilización de la obra por el «Salterio maniqueo» muestra que no puede ser posterior al s. III, el modo pacífico en que el autor mantiene posiciones heterodoxas, sobre todo en el campo de la cristología, permite la composición de su obra entre el 150 y el 200, y más cerca de la primera fecha que de la segunda[70].

[67] Cf. Prieur, en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) pp. 104-105.
[68] Cf. Luttikhuizen (Lovaina 2000) p. 102.
[69] Cf. Bovon, en: Bremmer (Lovaina 2000) pp. 93-94.
[70] Cf. Prieur, en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) pp. 106-107.

5. HECHOS DE JUAN

Referencias y utilización

La primera noticia que tenemos de los *HchJn* es la que los incluye en la colección maniquea de Hechos apócrifos en el último tercio del s. III. Puesto que los testigos eclesiásticos más antiguos sólo los conocen como escrito sectario, debieron de transmitirse entre grupos peculiares del ámbito siríaco y asiata, desde los que fueron a parar a los maniqueos. En el espacio lingüístico griego los *HchJn* no aparecen atestiguados hasta el s. IV, en que los menciona Eusebio junto con los *HchAnd* «y de los otros apóstoles» como muestra de la literatura apócrifa. Epifanio dice en el *Panarion* (47,1,5) que ambas obras y los *HchTom* eran utilizadas por los «encratitas». Anfíloco de Iconio confrontaba su contenido en un escrito perdido. También hacia fines del s. IV, Didimo el Ciego remitía a sus lectores a los *HchJn* para los nombres de los convertidos por el apóstol Juan. Puede que tenga origen griego la *Passio Iohannis* transmitida en latín, que no es anterior a mediados del s. V y que ha reelaborado varios contextos narrativos que se encuentran en los *HchJn*, pero sin que sea preciso que los haya tomado directamente del apócrifo. Se trató de ellos –para condenarlos al fuego– en la quinta sesión del Concilio de Nicea del 787, pues el Concilio iconoclasta del 754 había apelado a la sección hostil a las imágenes de *HchJn* 26-29. Por el tiempo de esta controversia, la transmisión ulterior del apócrifo, tanto en oriente como en occidente, debió de quedar reducida a trozos que habían logrado introducirse en la tradición hagiográfica.

En el ámbito latino, a fines del s. IV, Filastrio de Brescia y Fausto de Milevo los conocen como parte de la colección maniquea de Hechos apócrifos. San Agustín tiene también noticia indirecta de ellos. A comienzos del s. V ya habían llegado a Aquitania, pues Inocencio I los incluye entre los escritos rechazables en carta al obispo de Tolosa. A mediados del s. V Toribio de Astorga habla de su uso por maniqueos y priscilianistas.

Para encontrar la huella más temprana de esta obra hay que llegar al *Salterio maniqueo*, lo que nos sitúa ya en el último tercio del s. III. Esto nos lleva a su difusión en el espacio siríaco. Por el cambio del s. IV al V el *Liber Graduum* siríaco hace una posible alusión al notar que Juan murió de muerte natural[71].

[71] Cf. Schäferdiek, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 138-144.

Tradición textual

Con condenas al fuego, como la que lanza sobre todos los apócrifos de apóstoles san León Magno y la del II Concilio de Nicea, no es sorprendente que nos hayan llegado sólo fragmentariamente. Como la esticometría de Nicéforo les atribuye la misma amplitud que al evangelio de Mt, los fragmentos conservados podrían ser equivalentes a un 70% de la obra entera, si bien las conexiones de los fragmentos con relatos perdidos dan la impresión de que lo que falta es más de un tercio.

El texto griego conservado corresponde a colecciones de textos hagiográficos dispares reunidos para uso litúrgico. El complejo más difundido es la llamada *Metástasis* de *HchJn* 106-115. La sección de la predicación evangélica de Juan (*HchJn* 87-105), de gran interés histórico, religioso y teológico, pero chocante para la ortodoxia eclesiástica, fue todavía incluida como texto independiente en una colección hagiográfica del s. XIV. El texto griego de los *HchJn*, así transmitido, representa la forma lingüística más antigua que nos ha llegado, pero no necesariamente la más original, pues la utilización del escrito por la primitiva comunidad maniquea permite sospechar que debió de darse una forma siríaca antigua de la obra y puede que parte de su material se compusiese primero en siríaco.

Hubo una traducción latina, en todo caso a finales del s. IV, pues de ahí proceden sin duda las líneas del Himno de Cristo tomadas por san Agustín de una obra priscilianista. Además puede alegarse como testigo indirecto de esta tradición la *Carta de Tito* apócrifa, que tiene tres empréstitos, libres y reelaborados, de los *HchJn*. En tradición directa nos han llegado dos trozos de la versión latina: la historia de Drusiana y Calímacos (cc. 63-86) y la *Metástasis* (106-115), contenidos en una compilación hagiográfica del s. VI (*Virtutes Iohannis*). En cambio, aparte de la cuestión de una antigua forma siríaca de los *HchJn*, no hay prueba de que el escrito entero fuera traducido, además de al latín, a otras lenguas orientales. En todo caso, la *Metástasis* tuvo una transmisión peculiar, fuera del resto de la obra, en casi todas las lenguas de la Iglesia oriental[72].

[72] Cf. Schäferdiek, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 144-151.

Contenido

Del conjunto de la obra, que trata de presentar la actividad asiata de Juan el Zebedeida y se desarrolla con dos relatos de viajes y dos estancias de Juan en Éfeso, destacan por su impronta peculiar el himno de Cristo (cc. 94-96), la revelación del misterio de la cruz (cc. 97-102) y la oración eucarística (c. 109) de la *Metástasis* (cc. 106-115). Esta última sección narra la última celebración cultual (cc. 106-110) y la muerte de Juan (cc. 111-115).

La cristología es la cuestión más importante de los *HchJn*. Lo es para el lector moderno y lo fue para el autor final, que añadió partes importantes (sección C) a la retrovisión evangélica (sección B) en la biografía novelística de Juan. Estas adiciones exponen la enseñanza de Juan sobre Cristo. La cristología de la sección A (cc. 18-86, 106-108 y 110-115) enfoca el presente. Cristo queda presentado primariamente como sanador y salvador. En el proceso de salvación, la resurrección es el lado divino; en el lado humano su contrapartida es la conversión. La conversión significa que uno llega a confiar en Cristo completamente. El Señor se aparece a Juan y sus seguidores de modo distinto a como se deja ver por otros. No hay distinción entre Dios, el Señor y Cristo. Este cristomonismo y el docetismo derivan de lecturas específicas de Jn. Cristo es solidario con los fieles. La sección B (cc. 87-93 y 103-105) es mucho más breve, y muy pobre en predicados cristológicos. Queda subrayada la solidaridad actual de Cristo con sus fieles. La sección subraya la identidad no humana de Cristo y le designa como el Dios inmutable, invisible y supremo. La discusión de la polimorfia de Cristo se concentra en los cc. 87-93. Esta polimorfia no se limita a la estatura de Cristo sino que se extiende a otros aspectos de su ser, tales como edad y corporeidad. Cristo sólo puede ser conocido por ojos espiritualmente iluminados como los de Juan, que ahora participa su conocimiento a los lectores de la obra. La sección C (cc. 94-102 y 109) tiene una cristología más complicada y un vocabulario teológico más rico que el resto del texto, donde la lista de predicados cristológicos borra conscientemente toda distinción entre Cristo y el Padre. Todos los predicados se refieren a una persona. Está totalmente ausente la pluralidad gnóstica de entidades divinas, así como la distinción entre Cristo y Jesús. Cristo aparece como la cruz de luz y el Logos para traer a la humanidad el conocimiento que le capacita para unirse a esa cruz y volver a la

esfera divina. La obra nos permite una mirada sobre el desarrollo de la forma espiritualizante de cristología y soteriología joánica que se desenvuelve en una trayectoria que lleva del cuarto evangelio a la gnosis. Su concepto de salvación es gnóstico, pero su negación de la humanidad de Cristo es más radical que la de otros textos gnósticos[73].

Es particularmente interesante la danza de Jesús (cc. 94-96) y el gran himno que canta Jesús con el constante «amén» de los discípulos. La introducción presenta el conjunto como un himno y un baile, pero el contenido es similar a los de los discursos de revelación. Es un himno para danzar en rueda que combina conscientemente canto y danza para producir una invitación al éxtasis[74]. Melitón, *HomPascual* 80, contrasta varios aspectos del festival de la Pascua judía con rasgos de la pasión, y uno de los elementos que reseña del primero, junto al canto de salmos, es el bailar. También el *Midrash al Cántico* del s. III muestra una tradición sobre una danza escatológica. Podemos concluir que Melitón y *HchJn* eran contemporáneos y de la misma área[75].

6. HECHOS DE TOMÁS

Composición y tradición textual

Los *Hechos de Tomás (HchTom)* fueron compuestos en siríaco en el este de Siria. Los paralelos que muestran con los *Hechos de Juan* y los *Hechos de Pablo* se explican, mejor que por dependencias literarias, por el mismo trasfondo de tradiciones y medio ambiente. Como era corriente en esa área bilingüe, la obra original fue probablemente traducida de inmediato al griego. La recensión griega que nos ha llegado no ha pasado por la reelaboración catolizante que muestra el actual texto siríaco. La comparación de ambos textos prueba una tradición textual muy compleja y confusa, ya que las diferentes versiones fueron reelaboradas e interpoladas para acomodarlas a los desarrollos religiosos dentro y fuera del espacio siríaco y a una más nítida distinción de ortodoxia y herejía suscitada por la difusión del maniqueísmo. El Libro de los Salmos maniqueos prueba la utili-

[73] Cf. Lalleman (Lovaina 1998) pp. 153-215.
[74] Cf. Dewey, en: MacDonald (Decatur, GA 1986) pp. 67-80.
[75] Cf. van Unnick, *VigChr* (1964) pp. 1-5.

zación intensiva que los maniqueos hicieron de esta obra, como también atestiguaron san Agustín y santo Toribio de Astorga. Según Epifanio la usaban sectas encratitas, pero también era muy estimada en círculos ortodoxos, como lo prueban posteriores reelaboraciones en latín, armenio, copto, árabe y etiópico[76].

Carácter literario

Los *HechTom* abarcan un total de 13 *práxeis* y concluye con el *Martyrium* del apóstol, que ha tenido también una tradición textual separada. Aunque algunas de las narraciones particulares hayan podido originarse y circular aisladamente, constituyen una unidad literaria creada por un redactor de modo muy artístico. En las primeras hay una mezcla exuberante de historias de milagros, hechos fantásticos del apóstol, conversiones, milagros de la naturaleza e historias de demonios, acordes con el arte narrativo de la Antigüedad. Junto al tópico del «hombre divino» entran en juego motivos bíblicos sólo asequibles al ya familiarizado con ellos. Con frecuencia los conceptos y términos de un relato reaparecen en fragmentos litúrgicos, predicaciones del apóstol, oraciones e himnos. Todos los relatos y las partes litúrgicas y doctrinales describen el misterio de la redención y el modo de participar en él. El autor se sirve de temas de la literatura novelesca antigua y de motivos bíblicos para su descripción simbólica de la redención. Esto acontece también en los dos himnos (el de la Novia en la 1ª y el de la Perla en la 9ª *práxis*) que el autor ha debido de encontrar con anterioridad e introducido en su obra en los lugares apropiados, porque encajan de lleno con su mundo mental.

Tras una introducción en que se cuenta cómo los apóstoles se repartieron a suertes las partes de la tierra y la India le tocó a Tomás, éste «por debilidad de la carne» se negó a hacer el viaje; pero, tras una aparición nocturna, el Señor Jesús vendió a su esclavo Judas Tomás al comerciante Abban, que había sido enviado por el rey Gundafor a comprar un carpintero. Esta primera *práxis* está configurada de modo programático, cargada de reminiscencias bíblicas, y muestra ya con sutiles alusiones la temática central del apócrifo. Ello muestra que no es una obra que se pueda relegar al ámbito del folclore, sino que procede de un

[76] Cf. Drijvers, en: Schneemelcher (Tubinga ^{5}1989) pp. 290-29[illegible]

ámbito erudito en el que era corriente el simbolismo y la tipología y donde ya se había desarrollado una determinada forma de exégesis bíblica. Un análisis de las seis *práxeis* siguientes podría confirmar esta estructura literaria simbólica y tipológica.

La segunda parte de los *HechTom* (*Práxeis* 7-13) se desarrolla en la corte del rey Misdai y tiene como objetivo la conversión a la continencia. Aquí se desarrolla de lleno el kerigma del apócrifo, puesto que al final se convierten todos los de la corte, incluso el rey Misdai tras la muerte del apóstol[77].

Discusión sobre el carácter

G. Bornkamm[78] sostuvo que se trata de una obra gnóstico-cristiana dentro de la literatura novelística del helenismo oriental. Narraciones y perícopas litúrgicas, sermones, oraciones e himnos constituyen una vestimenta legendaria del misterio de la redención, en sentido gnóstico. El redentor, enviado por el cielo, deja su gloria celeste y, revestido de figura humana, se aparece a las potestades y las combate y vence. Los creyentes, extranjeros sobre la tierra, pero confiados en su redentor celeste, o en quien hace sus veces (el apóstol), serán librados por el redentor del dominio de lo corporal y material. El redentor es quien les abre camino y les acompaña. Se les da a conocer y les enseña a conocerse a sí mismos. Les ayuda en su ascensión al cielo, sin estorbos, a través del reino de las potestades. Al servicio de la doctrina gnóstica de la redención, quedan también múltiples historias de demonios, que representan el poder de las tinieblas. El redentor descendió para vencerlos, para despojar a las tinieblas de las almas luminosas raptadas y completar la separación definitiva de la luz y las tinieblas. Objetivo final de la redención es la liberación del alma de las concupiscencias terrenas y su unión con el redentor celeste, que viene descrita bajo la imagen del «santo matrimonio». Casi todas las historias de conversiones concluyen con el rito de iniciación, que se compone de varios actos sacramentales: la unción con óleo y el bautismo con agua y la eucaristía, que es una comunión con pan y un cáliz de agua. La epíclesis va dirigida a la celeste «Madre de la Vida». La gnosis visible aquí es precursora del maniqueísmo, donde también

[77] Cf. Drijvers, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 292-294.
[78] Cf. Bornkamm (Gotinga 1933) pp. 24-31.60-68.76-77, etc.

desempeña un papel importante la Madre de la Vida como divinidad redentora. Según Bornkamm, esta obra representa el cristianismo gnóstico de Siria en el s. III. Es producto de un gnosticismo vulgar, que se conecta por su dualismo radical y su tendencia estrictamente encratita con el de Bardesanes de Edesa. Se vincula también con el maniqueísmo, que tuvo sus principios en este mismo siglo. Su tiempo de composición queda fijado, por su puesto histórico religioso entre Bardesanes y Mani, en la primera mitad del s. III[79].

Sin estar claro, como se ha sostenido, que la lectura de los *HchTom* hayan jugado un papel clave en la toma de conciencia por Mani de su vocación y programa misionero, sí hay que reconocer que nuestro aprócrifo mantiene una relación privilegiada con el maniqueísmo. Su área lingüística y cultural coincide ampliamente con la del maniqueísmo original. Si no fueron conocidos por Mani, sí lo fueron por maniqueos de las primeras generaciones, citados por los autores del Salterio Maniqueo, y muy probablemente por los del Códice maniqueo de Colonia. Puede que se deba a los retoques maniqueos de la obra la introducción en ella del famoso «Himno de la Perla (HP)». En todo caso los *HchTom* e HP reclaman la atención de los historiadores del maniqueísmo[80].

El punto de partida de Bornkamm es el presupuesto de la escuela histórico-religiosa de que las leyendas sirven de revestimiento a mitos que les son anteriores. Pero, en el estudio de nuestros textos, no hay que partir de un mito sino de las tendencias a crear relatos edificantes, mediante el realce de una veneración cristiana de los héroes, en tiempos en que proliferaban mitos artísticos secundarios en toda clase de cuentos[81].

A.F.J. Klijn ha destacado que la doctrina de los *HchTom* queda dominada por el contraste entre corruptible e incorruptible. No es que el cuerpo pertenezca a un mundo opuesto a Dios, sino que tendrá un fin. En cambio el alma no precisa disolverse. No necesita una total renovación para ser grata a Dios. El mismo contraste se ve en el Señor encarnado, quien, por su cuerpo o pese a su cuerpo, fue capaz de mostrar su divinidad.

[79] Cf. Bornkamm, en: Hennecke-Schneemelcher II (Tubinga [3]1964) pp. 297-308.
[80] Cf. Poirier, *Apocrypha* 1998, pp. 279-287.
[81] Cf. Conzelmann, *ZNW* (1976) pp. 111-122.

Las actividades humanas referidas al mundo son un servicio a la corruptibilidad. A este mundo pertenecen las relaciones sexuales, belleza, riquezas y dignidades. Todo ha de acabar en polvo. En cambio, frente al matrimonio terreno se sitúa el matrimonio con el Esposo incorruptible; contra las riquezas del mundo, las del cielo; contra las dignidades terrenas, la soberanía celeste. Hay pues un contraste entre cielo (al que pertenecen Cristo, los dones y la gloria celeste) y tierra. Es importante notar que no se dice que el alma pertenezca al mundo incorruptible. El cuerpo es un inconveniente para la relación con Dios, pero puede ser conquistado mediante un modo ascético de vida. Además el diablo trata de obstaculizar la unión con Cristo y separar el cielo de la tierra. Someterse al diablo impide toda relación con Dios. De por sí el hombre no puede percibir nada del mundo celeste. Cristo se encarnó para hablarnos de ello y vencer al diablo. Por su cuerpo fue capaz de engañarle y entrar en su reino. La obra de Cristo, capacitándonos para ir a Dios, prosigue mediante sus discípulos. Tras su ascensión, Cristo se adapta a los hombres por medio de sus discípulos. Por eso a veces Cristo se cambia en Tomás y Tomás en Cristo[82]. Klijn subraya la afinidad entre la doctrina de los *HchTom* y la teología siríaca en general. Corresponde a la de un grupo, influido por Taciano y sus opiniones ascéticas, que había aceptado puntos de vista occidentales, sin perder antiguas tradiciones siríacas. Cree que la Iglesia siríaca, representada por san Efrén, se originó en este grupo, pero modificando algunas de sus ideas más radicales. Lo mismo ocurrió con la versión siríaca del texto griego de *HchTom*. Por otro lado, los *HchTom* fueron recibidos por grupos heréticos, como los maniqueos, que subrayaron sus ideas extremas, como la distinción tajante entre alma y cuerpo y los conceptos mitológicos[83].

Drijvers destaca el dualismo como característica de los *HchTom*. Un dualismo orientado ética y soteriológicamente que tiene en el centro la libertad humana. El Enemigo no tiene un poder propio, independiente del Dios Creador, sino que es un ángel caído, cuyo poder bajo el cielo es sólo tolerado y que se hace valer cuando los hombres se lo dan. El dualismo tiene su esfera de validez sólo en el encuadre temporalmente limitado de la

[82] Cf. Klijn (Leiden 1962) pp. 33-37.
[83] Cf. Klijn (Leiden 1962) pp. 38-53.

creación, en el ámbito de la libertad, y también aquí será superado. Es el hombre quien da al príncipe de este mundo la posibilidad de manifestar no ya su propio poder, que no tiene, sino el mal, la muerte, la enfermedad, la tentación. Los hechos del apóstol muestran la efímera existencia de esos factores que son anulados por la palabra poderosa del Redentor y con ello queda restaurada la situación original del hombre. Esta restauración tiene dos aspectos. El primero es un proceso cognoscitivo, por el que el hombre conoce la verdad de Dios y a sí mismo en cuanto creado para la inmortalidad, que por la falsa opción de Adán y Eva dio lugar en la creación a la muerte, junto con la enfermedad y las concupiscencias corporales. El segundo se cumple con la renuncia a la sexualidad, e.d. a la muerte y con la lucha contra los demonios. Con ello se restablece la semejanza divina originaria del hombre. Los *HchTom* no tienen una soteriología propiamente dicha. Ni se encuentran los conceptos de gracia y pecado, ni se mencionan la encarnación, crucifixión, resurrección y ascensión de Cristo. Cada hombre realiza su propia redención en la medida en que se apropia el conocimiento de la verdad y renuncia a la sexualidad. El Redentor es sólo maestro y modelo para ello. Esta estructura básica de la obra es el tema principal de los dos famosos himnos: el de la boda en la primera praxis (cc. 6s) y el de la perla en la nona (cc. 108-113). Con la inclusión del primero, el redactor transfiere la boda de la hija del rey al desposorio de Cristo y de la Iglesia. El segundo remite al retorno del hombre desde el mundo demoníaco a la situación en que Dios lo ha creado y a la unión de nuevo con su hermano Cristo, con quien ha de ser heredero en el Reino[84].

Para Y. Tissot, los *HchTom* son los únicos de los cinco antiguos en que el kerigma encratita es citado expresamente. No podemos calificar de encratita en los *Hechos Apócrifos* lo que excede nuestras normas, dado el rigorismo del cristianismo antiguo. Reencontramos en los *HchTom* la tesis de Taciano, según la cual la continencia encratita es requerida para un matrimonio espiritual. Como en Taciano, la continencia queda ligada al bautismo[85].

J.M. La Fargue se queda en una posición intermedia. En la hermenéutica gnóstica de los *HchAAp*, la idea de «Dios» representa lo que llena de sentido la vida y la experiencia. Los princi-

[84] Cf. Drijvers, en: Schneemelcher (Tubinga [5]1989) pp. 294-298

[85] Cf. Tissot, en: Bovon (Ginebra 1981) pp. 109-119.

pales materiales escogidos para la interpretación alegórica, que ofrece la narración, parecen haber surgido en una comunidad cristiana más temprana, con fuertes tendencias ascéticas. Supone aquí una comunidad que ha remodelado sus prácticas de oración bajo la influencia de pensamiento filosófico y gnóstico. O personas de inclinación primariamente filosófica y gnóstica, que tomaron posteriormente las prácticas de oración de algunos «cristianos de Tomás» como un modo de resolver concretamente dilemas existenciales[86]. Lo mismo que la «iniciación» transformante de Tomás le lleva a ver el mundo como una manifestación de la presencia de Dios. Tomás no queda presentado como una figura redentora superior, que viene a una tierra no divina, sino como un candidato a «iluminación». Se presupone que la polarización entre el yo y el mundo puede ser superada. No se trata de escapar a una realidad acósmica, sino de pasar por una especie de transformación en que el carácter del mundo cambia[87].

SUMARIO

Los *HchAAp*, con la excepción de los *HchTom*, nos han llegado sólo fragmentariamente, pese a que tuvieron amplia difusión. Hubo una colección de cinco muy apreciada por los maniqueos. Son una combinación cristiana de las novelas de aventuras helenísticas y de «vidas» programáticas de filósofos. Los Hch de Lucas son una narración histórica con objetivos teológicos. En cambio los *HchAAp* buscan entretener, exaltar a los protagonistas y propagar un ideal ascético. Son producciones literarias que pueden proporcionar información válida sobre el mundo social de su tiempo de composición, pero se han prestado también a planteamientos anacrónicos. Si se desarrollaron en la frontera fluida entre el catolicismo popular y el gnosticismo, no es sorprendente que, en general, fueran descartados o recibidos con reservas por los líderes de la Gran Iglesia, pero muy apreciados por sectores marginales o abiertamente sectarios. Los maniqueos los recibieron en bloque y ello contribuyó a su descrédito entre los eclesiásticos.

Los *HchPe* concluyen con un *Martyrium*, que se transmitió también independientemente. La obra se compuso en un ambiente muy romanizado de Asia Menor o África del Norte a fines

[86] Cf. La Fargue (Filadelfia 1985) pp. 214-216.
[87] Cf. La Fargue (Filadelfia 1985) pp. 131-152.

del s. II. El eje de la obra es la confrontación de san Pedro con Simón Mago. No es una refutación de la gnosis simoniana sino una muestra de que Dios es más fuerte que Satán, a cuyo servicio está Simón. La obra ilustra también la contraposición entre taumaturgia y magia.

Los *HchPab*, de entre el 185 y 195, obra reciente para Tertuliano, que la descarta por la actividad ministerial atribuida a Tecla (*HchTecl*), pero aceptada por otros o controvertida, quedó definitivamente desacreditada por su recepción maniquea. Su autor conoce Hch y las paulinas, pero no depende literariamente de ellos. Es un compilador de tradiciones aisladas y de leyendas que aplica al Apóstol, para llenar huecos de la *vita Pauli* y presentarlo como propugnador de tendencias eclesiásticas de su propio tiempo. Además de la leyenda de santa Tecla, incluye una correspondencia apócrifa entre los corintios y Pablo (*3Cor*), de origen independiente y notable recepción en el cristianismo siríaco y latino. La obra concluye con un relato de martirio de interés misionero. El autor escribe para entretener y propagar un ideal encratita. Su kerigma es el de un predicador de Asia Menor de fines del s. II, que exalta la unidad y trascendencia de Dios y la realidad de la encarnación y refleja el vivo debate sobre la resurrección de los fieles. La continencia aparece como condición de la resurrección.

Los *HchAnd*, muy valorados por los maniqueos por su dualismo y tendencia encratita, no por eso dejaron de leerse en el campo católico. Narraban los viajes de Andrés desde el Ponto hasta su martirio en Patras. El autor distingue dos niveles de revelación y de conocimiento. Se precisa madurez espiritual para alcanzar la salvación. Quien por un proceso de interiorización se hace consciente de su origen espiritual y divino, se libera del dominio de los demonios mediante la renuncia a lo mundano. Es una postura espiritual gnostizante que encaja bien en la segunda mitad del s. II.

Los *HchJn* debieron de llegar a los maniqueos a través de grupos sectarios. Algunos trozos se introdujeron en la tradición hagiográfica. Se difundió peculiarmente la sección (*Metástasis*) que narra la última celebración cultual y la muerte de Juan. Es particularmente interesante la danza y el gran himno que canta Jesús. La cristología se caracteriza por su cristomonismo (identificación total de Dios y Cristo) y su docetismo. La obra se sitúa en una trayectoria que va de Jn a la gnosis.

Los *HchTom* fueron compuestos en siríaco. Aún más que la obra original, sus diferentes versiones fueron posteriormente reelaboradas para acomodarlas a los desarrollos religiosos posteriores, ya que fue muy estimada en círculos ortodoxos. El libro abarca 13 *práxeis* y concluye con el *martyrium*. Tanto los relatos, variados y exuberantes, como las partes litúrgicas y doctrinales, con los dos famosos himnos, de la Novia y de la Perla, describen un proceso de redención. La segunda parte de las *Práxeis* tiene como objetivo la conversión a la continencia. Se ha discutido si se trata de una obra gnóstico-cristiana dentro de la literatura novelística del helenismo oriental, de una proclamación novelesca del kerigma encratita o bien de un intento de superar la polaridad entre el yo y el mundo mediante una visión transformante. Los *HchTom* han sido vistos como un relato edificante dominado por el contraste entre corruptible e incorruptible, entre el cielo y la tierra. Se ha destacado de la obra el dualismo orientado ética y soteriológicamente, y también que realiza su propia redención quien se apropia el conocimiento de la verdad y renuncia a la sexualidad. Fue fácil que extremistas como los maniqueos subrayasen la distinción tajante entre alma y cuerpo.

Capítulo V
APOCALIPSIS CRISTIANOS APÓCRIFOS

ESTUDIOS

A. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*. SPM 17 (Milán 1989); B. Aland, «Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung», en: R.McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*. NHSt 14 (Leiden 1978) 75-90; G. Aranda Pérez - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*. IEB 9 (Estella 1996); S. Arai, «Die Gegner des Paulus im I. Korintherbrief und das Problem der Gnosis», *NTS* 19 (1972-73) 430-437; H.W. Attridge, «Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions», *JECS* 8 (2000) 173-211; R. Bauckham, «The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba», en: *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish & Christian Apocalypses*. SpNT 93 (Leiden 1998) 160-258; «The Ascension of Isaiah: Genre, Unity and Date», en: *Studies* (Leiden 1998) 363-390; T.A. Bergren, *Fifth Ezra. The Text, Origin and Early History*. Septuagint and Cognate Studies, 25 (Atlanta, GA. 1990); U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. StHR 12 (Leiden 1970); D.D. Buchholz, *Your Eyes will be opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*. SBL DS 97 (Atlanta, GA. 1988); Cl. Carozzi, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul* (Aix-en-Provence 1994); C. Colpe, «Die "Himmelreise der Seele" ausserhalb und innerhalb der Gnosis», en: Bianchi (Leiden 1970) 429-445; M. Delcor, *Le Testament d'Abraham*. StVTPs 2 (Leiden 1973); P. Dinzelbacher, «La "Visio S. Pauli". Circulation et influence d'un apochryphe eschatologique», *Apocrypha* 2 (1991) 165-180; H. Duensing, «Apokalypse des Paulus» en: Hennecke - Schneemelcher, II (Tubinga [3]1964) 536-567; H. Duensing - A. de Santos Otero, «Das fünfte und sechste Buch Esra», en: Schneemelcher, II (Tubinga [5]1989) 581-590; M. Hengel, «Messianische Hoffnung und politischer "Radikalismus" in der "jüdisch-hellenistischen Diaspora". Zur Frage der Vorausetzungen des jüdischen Aufstandes un-

ter Trajan 115-117 n.Chr.», en: D. Hellholm (ed.), *Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979* (Tubinga 1983) 655-686; E. Hennecke - W. Schneemelcher (eds.), *Neutestamentliche Apokrypen in deutscher Übersetzung*, II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tubinga ³1964); J. Knight, *Disciples of the Beloved One. The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascensión of Isaiah*. JSPS 18 (Sheffield 1996); Ch. Maurer, «Apokalypse des Petrus», en: Hennecke - Schneemelcher, II (Tubinga ³1964) 468-472; C.D.G. Müller, «Die Himmelfahrt des Jesaja», en: Schneemelcher, II (Tubinga ⁵1989) 547-562, «Offenbarung des Petrus», en: Schneemelcher, II (Tubinga ⁵1989) 562-578; M.A. Knibb, «The Martyrdom of Isaiah», en: M. De Jonge, *Outside the Old Testament* (Cambridge 1985) 178-192; E. Norelli (ed.), *Ascensio Isaiae: Commentarius*. CC SA 8 (Turnhout 1995); S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (París 1984); D.S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*. OCM (Oxford 1990); P. Piovanelli, «Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées», *Apocrypha* 4 (1993) 25-64; A. Sand, «Zur Frage nach dem "Sitz im Leben" der Apokalyptischen Texte des Neuen Testaments», *NTS* 18 (1971/72) 167-177; M. Simon, «Sur quelques aspects des Oracles Sibyllins juifs» en: Hellholm (Tubinga 1983) 219-233; E. Tisserant, *Ascension d'Isaie. Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave* (París 1909); U. Treu, «Christliche Sibyllinen», en: Schneenelcher, II (Tubinga ⁵1989) 591-619; R. Trevijano, «El Apocalipsis de Pablo (NHC V 2: 17,19-24,9). Traducción y comentario», en: *Quaere Paulum. Miscelánea Homenaje a L. Turrado*. BiblSalmE 39 (Salamanca 1981) 217-236; *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Plenitudo Temporis, 3 (Salamanca ²1996); «Las cuestiones fundamentales gnósticas», en: *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*. FuPE 2 (Madrid 1997) 133-150; «El "Apocalipsis" de Pablo (2 Cor 12,1-4) y sus primeras interpretaciones», en: *En camino hacia la gloria. Miscelánea en honor de Mons. E. Romero Pose* (Santiago de Compostela 1999) 180-211; A. Veilleux, *La Première Apocalypse de Jacques (NH V,3). La Seconde Apocalypse de Jacques (NH V,4)*. BCNH. Textes, 17 (Quebec 1986); P. Vielhauer, «Die Apokalyptik», en: Hennecke-Schneemelcher, II (Tubinga ³1964) 407-421; A. Werner, «Koptisch-Gnostische Apokalypse des Petrus», en: Schneemelcher, II (Tubinga ⁵1989) 633-643.

Producción y recepción de literatura apocalíptica

Mientras los evangelios apócrifos corresponden al género literario «evangelio», creado por el cristianismo primitivo, o derivan al del discurso doctrinal o tratado y los Hechos apócrifos –a diferencia de los canónicos– entran en la tradición de la novela

helenística, el género apocalíptico lo tomó el cristianismo del judaísmo palestino. El mundo de representaciones y el estado de ánimo de la apocalíptica judía continuaron en el joven cristianismo, particularmente en su porción palestina y judeocristiana helenística. Este cristianismo se apropió de los apocalipsis judíos, que utilizó como Sagrada Escritura (cf. Jds 9,14), cristianizándolos con retoques diversos. A esta apropiación hay que agradecer que esta rama de la literatura judía (como casi toda la no rabínica conservada) se haya librado de la destrucción por parte del judaísmo «ortodoxo»: el partido que se impuso tras las dos guerras judías (66-73 y 132-135).

Precisamente el período entre las dos grandes revueltas produjo el mejor apocalipsis cristiano (Ap) y los dos mejores judíos: *4 Esdras* y *2 Baruc*, obras de notable creatividad tanto en términos literarios como teológicos. La destrucción de Jerusalén y del Templo el año 70 suscitó en el judaísmo profundos interrogantes religiosos sobre el origen de tales males, las promesas divinas y el futuro del pueblo elegido. La respuesta se pone en labios de dos testigos excepcionales en situación similar: Baruc, secretario de Jeremías y testigo de la caída de Jerusalén en el 587 a.C. y Esdras, protagonista de la reforma que apuntaló la restauración a la vuelta del exilio. En nombre de Baruc se redactan dos apocalipsis: uno conservado en siríaco (*2Bar*) y otro en griego (*3Bar*), este último con retoques cristianos. El *4Esd* es una obra apocalíptica judía que nos ha llegado en latín. La introducción (cc. 1-2: *5Esd*) y el final (cc. 15-16: *6Esd*) hacen del conjunto una obra cristiana; sin embargo, el núcleo central es un apócrifo judío que refleja la misma situación que el *2Bar*: la ruina de Jerusalén del 70. Coincide con este último en gran parte del contenido, pero está claramente estructurado en siete actos (tres diálogos con el Señor o su ángel, tres visiones y una revelación). Sus semejanzas con planteamientos del NT están más acentuadas de las que ya se detectan en el *2Bar*, que parece ser anterior[1].

Buen número de los otros apocalipsis que nos han llegado datan también de finales del s. I d.C. y de comienzos del II: *Apocalipsis de Abraham*, *Escala de Jacob*, *Ascensión de Isaías*, *Pastor* de Hermas, *2 Henoc* y *5 Esdras*. Conviene recordar que todos los apocalipsis judíos existentes, con la excepción de Dn y de las obras apocalípticas halladas en Qumrán, han sido preservados

[1] Cf. Aranda, IEB 9 (Estella 1996) pp. 312-330.

por cristianos. Puede que se hayan perdido muchos poco acordes para un uso cristiano, pero parece probable que la producción de apocalipsis haya florecido en el período desde el 70 hasta mediados del s. II. Por este tiempo también el género apocalíptico fue adoptado y adaptado por gnósticos cristianos como vehículo para la clase de revelación que deseaban presentar. El discurso revelador de Jesús resucitado a uno o más discípulos parece haber sido un género de apocalipsis cristiano muy popular en los ss. II y III[2].

Lo característico de la soteriología y escatología cristiana es la tensión entre el presente de la salvación decisiva, conseguida por la obra redentora de Jesucristo, y la esperanza de la salvación plena y definitiva en la segunda venida del Cristo glorioso. El «ya, pero todavía no» de la salvación. Para expresar esta convicción, los primeros teólogos cristianos se sirvieron también de la mentalidad y el lenguaje del apocalipticismo judío, modificados radicalmente por la fe en Jesucristo[3]. Las comunidades primitivas estaban muy impresionadas por las representaciones y expectativas apocalípticas, que transmitieron durante la misión y que llevó también a la composición de libros apocalípticos[4]. Tienden a recurrir a estos textos en situaciones de catástrofe, persecución y tribulaciones[5]. Si bien hay «apocalipsis» que responden más bien al afán de visiones y revelaciones y al interés por imaginarse lo que hay más allá de la muerte. Es el caso de una serie de obras cristianas que prosiguen el género literario judío de los «Testamentos», que recogen elementos de la tradición judía extrabíblica y los cristianizan con alusiones expresas a los misterios cristianos (Encarnación, Cruz, Trinidad). Suelen centrarse en la descripción de la muerte y el juicio individual. El *Testamento de Abraham* destaca la misericordia de Dios en el juicio tras la muerte. El *Testamento de Isaac*, que surge en el contexto de la iglesia copta, quizás ya en el s. IV, subraya los castigos de los pecadores, que Isaac contempla en una visión del infierno. El *Testamento de Jacob*, compuesto acaso para completar la trilogía de los patriarcas, narra también una visión del infierno y otra de los bienes del cielo[6].

[2] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 168-172.
[3] Cf. Trevijano (Salamanca [2]1996) pp. 237-238.
[4] Cf. Vielhauer, en: Hennecke - Schneemelcher (Tubinga [3]1964) pp. 407-421.
[5] Cf. Sand, *NTS* 1971/72, pp. 176-177.
[6] Cf. Aranda, IEB 9 (Estella 1996) pp. 367-373.

1. PSEUDONIMIA JUDÍA Y PAGANA

La Ascensión de Isaías

Esta obra sólo nos ha llegado completa en una antigua versión etiópica, si bien hay secciones o fragmentos en antiguas versiones coptas, un fragmento griego y en paleoeslavo. A partir del s. III resulta llamativo el interés que este escrito suscitó en grupos reprimidos como heréticos: «arcónticos», arrianos, maniqueos, mesalianos, bogomilos y, en Occidente, los cátaros.

El primer editor del texto etiópico (1819) la consideró en su conjunto como obra de un judío convertido al cristianismo, que escribía a fines del 68 o comienzos del 70. Luego se fue acentuando la diferencia entre las dos partes de la obra e imponiendo la idea de que el «Martirio de Isaías» (1,1-3,12; 5,1-16) fue compuesto por judíos a fines del s. I. La segunda parte (cc. 6-11), visión apocalíptica y ascensión, sería obra de un cristiano. Charles (1900) reconoce un solo recopilador de tres obras: el Martirio, de origen judío, y otras dos obras cristianas independientes: el Testamento de Ezequías (3,13b-4,22) y la Visión de Isaías (6,1-11,40). La compilación sería de alrededor del 150[7]. Todavía para Müller es un autor que utiliza antiguas tradiciones que interpola cristianamente. La obra no tiene, pues, un origen unitario. Lo que tiene de unitario se lo debe a la actividad del compilador. La parte más antigua sería el «Martirio», un escrito de origen judío (acaso de círculos qumránicos), que utiliza un material cuya existencia queda atestiguada por Heb 11,37. Este escrito habría sido más tarde colocado antes de la «Ascensión/Visión», la parte más apreciada de la obra, y con tal ocasión completado con un apocalipsis cristiano[8].

Posteriormente se ha descartado la hipótesis de un *Urtext* judío, interpolado por manos cristianas. Argumentando una composición cristiana, Acerbi (1989) ha subrayado la coherencia entre el «Martirio» y el «Apocalipsis», para reconocer dos escri-

[7] Cf. Tisserant (París 1909) pp. 42-59, que sigue a Charles y Dillmann, distinguiendo: 1) el Martirio, de origen judío (antes del año 100); 2) la Visión de Isaías, de origen cristiano (entre el 100 y el 150); 3) el apocalipsis cristiano (entre el 88 y el 100).

[8] Cf. Müller, en: Schneemelcher, II (Tubinga [5]1989) pp. 548-549. Estima que la obra no es anterior a la segunda mitad del s. II.

tos originalmente distintos, bien suturados con el objetivo de combinar la doctrina escatológica del primero con la cristológica del segundo. El primero interpretaba en clave escatológica la actitud adversa de los poderes mundanos contra los cristianos, descubriendo como su razón profunda el conflicto entre Cristo y Beliar. El segundo proponía en cambio una cristología de gloria, primero secreta, luego velada y por fin desvelada[9]. También Norelli (1995) distingue dos escritos. Uno (6,1-11,40), la Visión de Isaías, escrita primero y que circuló independientemente. Un texto cristiano unitario profundamente arraigado en la tradición de la mística de ascensos hebrea y que presupone cierta actividad exegética sobre la Biblia y en particular el libro de Isaías. Su interés teológico se vuelve al problema soteriológico del sometimiento de las potestades rebeldes y al de las condiciones que consienten la presencia de la Gloria divina en el universo y que permiten al hombre participar en la gloria celeste. El segundo (1-5; 11,41-43), el Martirio, sería obra de otro autor, que lo habría añadido posteriormente. Entiende que las dos partes reflejan dos fases de la historia del grupo de profetas cristianos del que proceden[10]. Sin embargo, Bauckham (1998) aboga por la unidad de la obra y su composición por un solo autor. Reconoce que toda explicación adecuada del carácter literario de la obra debe hacer justicia tanto a las indicaciones de distinción formal entre las dos partes como a las de unidad formal. Encuentra un modelo obvio de esta clase de libro en Dn, con sus 6 capítulos de narraciones y los 6 de visiones. Al adoptar el género compuesto de relato y visión el autor podía explotar de un modo complementario las posibilidades de la perspectiva temporal, «horizontal», dentro del curso de los acontecimientos históricos sobre la tierra, y de la perspectiva espacial, «vertical», del mundo divino sobre el humano. Ambas partes tienen que ver con los poderes malignos y el triunfo de Cristo sobre ellos. En la primera, las fuerzas del mal actúan en personas históricas y acontecimientos terrenos y serán destruidas en el futuro por Cristo. En la segunda, interesada por la dimensión cosmológica, las fuerzas del mal ocupan el nivel más bajo de los cielos. Cristo en su ascensión ya ha logrado su sumisión y restablecido el régimen divino sobre el en-

[9] Acerbi (Milán 1989) pp. 283-294 sostiene que es una obra cristiana de entre el 100 y el 130, expresión del debate cristológico de la primera mitad del s. II y de la continuidad que ligaba algunos ambientes cristianos al judaísmo.
[10] Cf. Norelli (Turnhout 1995) pp. 36-52.

tero cosmos. La salvación tiene tanto un aspecto temporal –en la consumación escatológica de la historia de este mundo– como un aspecto espacial –en el ascenso al cielo[11].

Se narra primero el martirio del profeta Isaías (1-5). Sammael se asienta firmemente en el impío rey Manasés (tal como había profetizado Isaías a su padre el piadoso rey Ezequías), poniéndole al servicio de Beliar, el príncipe de este mundo. Manasés lleva a Israel a la apostasía. Isaías y los profetas que se habían refugiado con él fueron denunciados por un falso profeta, Belkira.

Desde la perspectiva del autor (3,21-31), el tema central es el conflicto entre la verdadera profecía y la falsa. Al contar la historia de Isaías el autor despliega el modelo de 1-2 Re en el que un falso profeta instiga a un rey malvado a perseguir a un verdadero profeta. El autor vería su propio tiempo como la escena de un conflicto entre su propio grupo de profetas, que había sido marginado (3,27), y las autoridades eclesiásticas corruptas que son presentadas como falsos profetas[12]. A la imagen ideal de la Iglesia de los primeros tiempos (3,18-20), se opone el vuelco de la situación en el período sucesivo (3,21-31). Se denuncia la perversión moral de los presbíteros y de los pastores (3,23-28), subrayando el distanciamiento de la generación apostólica, cuando eran «muchos» los portadores del Espíritu. Ya queda sólo un número exiguo de profetas. Son todos los pastores quienes han caído presa del error y han desviado a todos los fieles. El problema de fondo es el de las divisiones internas, que ponen en cuestión la continuidad doctrinal y repercuten en el sentido de las Escrituras. En esta situación el autor recurre a los principios invocados por los escritos eclesiásticos, pero desde un planteamiento opuesto, que expresa el punto de vista de una minoría, cuya doctrina es recusada por los responsables de la comunidad, y que sin embargo reclama ser la depositaria de la recta interpretación de la enseñanza apostólica y de las Escrituras proféticas. Por eso vuelve contra los presbíteros y pastores las acusaciones que se dirigían normalmente contra los falsos maestros por parte de los jefes de las iglesias[13]. Estos responsables, presbíteros y pastores (¿obispos?) rivalizan entre sí por el poder

[11] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 363-380.
[12] Cf. Norelli (Turnhout 1995) pp. 47-48.
[13] Cf. Acerbi (Milán 1989) pp. 217-233.

(3,22.29-30), mientras que los profetas se colocan frente a ambos grupos. Lo que acaso repudiaban los jefes de la comunidad era el principio visionario: que el pleno conocimiento del misterio de Cristo se tuviese por revelación extática. Contraponían, como era normal en la polémica contra los falsos maestros, la autoridad apostólico-profética. Es un estadio de desarrollo no muy diversos del atestiguado por las cartas de Ignacio[14]. El grupo de los profetas era uno de los grupos de la segunda o tercera generación cristiana muy influidos por el judaísmo, que se apoyaba en enseñanzas que provenían de judíos conversos. La controversia con los jefes de la comunidad no implica necesariamente una postura sectaria del grupo profético. Es verosímil que formasen aún parte de la comunidad y presumiendo de su peculiaridad teológica aspirasen, también ellos, a un liderazgo doctrinal en la misma. El conflicto de los profetas y los pastores es verosímilmente un episodio de los desarrollos institucionales y teológicos que conocieron las iglesias de Siria en los decenios a caballo entre el s. I y el II. El origen del apócrifo puede situarse en el área de Siria y Palestina, no lejos de Antioquía (o en Fenicia, conforme a la enigmática alusión de 4,4), y la fecha de composición entre el 100 y el 130[15].

El relato queda interrumpido en 3,13-5,1 por una alusión a la ascensión del profeta y ofrece un apocalipsis cristiano. Alude al Salvador y sus doce apóstoles. Aquí se habla también de que Beliar, el rey de este mundo, descenderá de su firmamento en la figura de un rey inicuo, un matricida (= Nerón), que perseguirá la plantación hecha por los doce apóstoles del Amado, se pondrá en su mano a uno de los Doce (= Pedro), pretenderá ser el único Dios y todos los humanos le creerán y servirán. Sólo unos pocos de los creyentes en Jesucristo crucificado se mantendrán fieles y huirán de desierto en desierto en espera de su venida. Tras un tiempo, el Señor descenderá gloriosamente desde el séptimo cielo con sus ángeles y las multitudes de santos y arrojará a la Gehena a Beliar y sus ejércitos. Dará reposo a los piadosos que encuentre en este mundo. Los santos descenderán con el Señor, para luego ascender con él y los piadosos. Antes tendrá lugar la resurrección y el juicio. Los impíos serán aniquilados (4,1-18). El autor ofrece una versión cualificada de la tradición milenarista

[14] Cf. Acerbi (Milán 1989) pp. 247-249.
[15] Cf. Acerbi (Milán 1989) pp. 273-282.

cristiana. Afirma la realidad del inminente retorno del Amado desde el cielo y del establecimiento de su reino terreno (4,14-16), pero promete una gloriosa inmortalidad celeste subsiguiente (4,17), que trata con mayor detalle en la segunda visión (9-11)[16].

Bauckham saca de esta sección (3,21-4,18) indicios para la datación muy temprana de la obra, con un *terminus a quo* que es el martirio de Pedro (4,3) el 64/65. La expectativa popular de un retorno de Nerón (4,2-4), que perduraba a fines del s. I, nos avanza por lo menos al 69. Si se interpreta 4,13 como una alusión a supervivientes de entre los que conocieron al Jesús terreno y se considera como «la última generación» aquella en que ocurrió el descenso y el ascenso del Amado (10,17-11,33) y en la que ocurrirá también la parusía y el fin del mundo (3,13-4,22), ve lo más probable que el documento date de los años 70-80[17]. Sin embargo, creemos que el tópico apocalíptico de la «última generación» puede haber sido usado literariamente sin atención a una duración desmesurada de la misma.

También se ha tratado de precisar la fecha alegando que el documento se escribió en Siria como reacción a la amenaza de una persecución romana (4,1-13; 5,13) inminente después del 112 (correspondencia de Plinio con Trajano), pero antes de la muerte de Adriano el 138. Más concretamente, alrededor del 120, para dar tiempo a la difusión de rumores sobre la prueba del sacrificio ante la estatua imperial y por las importantes diferencias entre la *AscIs* y el gnosticismo[18].

Siguiendo el relato, Beliar, encolerizado por las visiones de Isaías, se instaló en el corazón de Manasés e Isaías fue aserrado en dos partes, en tanto que su acusador Belkira y todos los profetas mentirosos se reían, alegraban de ello y le instaban a someterse. Isaías no gritó ni lloró, sino que conversaba con el Espíritu Santo (5,1-14).

Un elemento importante del martirio es la demonología. El líder de las fuerzas del mal, que tiene a su disposición huestes de ángeles subordinados, se llama variadamente Sammael, Beliar y Satán, como nombres intercambiables. Aún aparecen dos más: Matanbukus y Malkira. El falso profeta Belkira es agente del

[16] Cf. Knight (Sheffield 1996) pp. 241-244.
[17] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 381-390.
[18] Cf. Knight (Sheffield 1996) pp. 33-39.

príncipe de las fuerzas del mal y en 5,4-10 aparece como el diablo mismo en forma humana. Esta demonología implica una teología dualista, comparable con la de los escritos de Qumrán, en la *Regla de la Comunidad* (*1QS* III 13-IV 26). Sin embargo, hay que descartar que sea una obra qumránica, pues, pese a las semejanzas genéricas, no se da el lenguaje distintivo y los énfasis teológicos de los sectarios ni se ha encontrado huella del Martirio en los manuscritos de Qumrán[19].

La segunda parte (6-11) ofrece el relato de la ascensión a través de los siete cielos y la visión del profeta sobre la redención venidera, con una interrupción que trata de María y José, el nacimiento milagroso del Salvador, sus signos y prodigios en la tierra de Israel, su crucifixión, resurrección y misión de los doce discípulos (11,2-22). Tiene importancia el modo en que desarrolla una cristología del s. I introduciendo las nociones de un descenso escondido del Amado y de su transformación a semejanza humana, con un resultado propio de tendencias docetistas[20]. Un docetismo «ingenuo» propicio a atribuir a Jesús propiedades humanas anormales (en su nacimiento y en su infancia), pero que no cuestiona la realidad de la pasión, como lo harían, de manera distinta, Basílides y Cerinto[21].

Esta interpolación no se encuentra ni en la versión latina (cátaros) ni en las seis eslavas (bogomilos). Las ampliaciones podrían proceder de círculos maniqueos.

Los Libros V y VI de Esdras

El *IV Esdras* tiene al comienzo y al final de la recensión latina dos capítulos añadidos que faltan en las traducciones orientales. Los cc. 1 y 2 incorporados en los manuscritos antes o después del libro son un apocalipsis cristiano: *V Esdras*. La primera parte se vuelve contra el pueblo judío. Es posible que utilice material de un escrito judío reelaborado cristianamente. El tema principal es que Dios, por razón de sus pecados, quitará su patrimonio al pueblo previo y se lo dará a un pueblo diferente, que ha de venir, y el pueblo anterior quedará abandonado del todo[22].

[19] Cf. Knibb, en: De Jonge (Cambridge 1985) pp. 180-181.
[20] Cf. Knight (Sheffield 1996) pp. 87-91.
[21] Cf. Knight (Sheffield 1996) pp. 139-141.
[22] Cf. Bergren (Atlanta, GA. 1990) pp. 315-318.

La segunda se dirige al pueblo cristiano que ha de substituir al anterior, ofreciéndole una promesa consoladora. En 2,42-47 es coronada una multitud innumerable de mártires, lo que nos lleva más allá del s. I. La figura agigantada del joven que los corona y entrega palmas y seguía creciendo (= Hijo de Dios) tiene paralelos en el *EvPe*, en la *Pasión de Perpetua y Felicidad* y en el *Pastor* de Hermas, lo que también nos remite al s. II. Otro dato que nos lleva a no retrasar la fecha de composición –más allá de alrededor del 200– es la actualidad de su confrontación con el judaísmo[23]. El estilo relativamente dinámico y continuo de relación entre los pueblos «antiguo» y «que viene», sin ser un indicador definido de fecha temprana, apunta más bien en esa dirección[24].

Los cc. 15 y 16 (*VI Esdras*) constituyen un anexo, con el estilo de las profecías veterotestamentarias llenas de ayes, como los anteriores transmitido por entero sólo en latín (aunque hay prueba de un original griego por un papiro de Oxirinco). Contiene descripciones del desmoronamiento del mundo entre tremendas guerras y catástrofes de la naturaleza. Babilonia, Asia, Egipto y Siria son particularmente amenazadas, mientras que el pueblo de Dios, que ha de soportar el sufrimiento de persecuciones, es amonestado, corroborado y consolado. La obra presupone una gran persecución que se ha extendido por toda la mitad oriental del Imperio y en la que se quiere obligar a los cristianos (echados de sus casas, confiscados los bienes, encarcelados) a comer carne ofrecida a los ídolos. La fecha ha de quedar imprecisa entre alrededor del 120 y el fin de las persecuciones[25].

Oráculos Sibilinos cristianos

Los denominados *Oracula Sibyllina* nos han llegado en dos colecciones: A, de poco antes de fines del s. V d.C., que contiene 8 oráculos, y B, de mediados del s. VI, con otros 4 oráculos y 3 repetidos[26]. En edición combinada, una colección de doce «li-

[23] Cf. Duensing - Santos Otero, en: Schneemelcher, II (Tubinga [5]1989) p. 581.

[24] Cf. Bergren (Atlanta, GA. 1990) pp. 24-26. Deja abierta una fecha entre el 130 y el 250.

[25] Cf. Duensing - Santos Otero, en: Schneemelcher, II (Tubinga [5]1989) pp. 581-582.

[26] Cf. Potter (Oxford 1990) pp. 141-163.

bros» de amplitud muy desigual, pues contienen cada uno entre 162 y 829 hexámetros, salvo el caso extremo del libro VI, con su himno de Cristo de sólo 28 versos. En total son más de 4.000 versos en los que habla la sibila en primera persona y casi siempre en futuro.

Las figuras de las vírgenes profetisas y sus nombres no son originalmente griegas, sino que proceden de Asia, acaso del espacio persa. Sin embargo, la sibila y su arte oracular han sido conocidos desde muy temprano, como lo muestra una cita de Heráclito de hacia el 500 a.C. Hay menciones posteriores en Aristófanes y Platón. Aristóteles sabe de toda una serie de sibilas denominadas por sus localizaciones oraculares. Su número ha crecido hasta 10 en el historiador romano Varrón. Eran famosas las de Marpessos y Erythrai en Asia Menor y la de Kyme (Cumas) en el occidente griego. A ésta se atribuyeron los libros sibilinos conservados en el Capitolio.

Desde el s. III a.C. sabemos de una sibilística judía de lengua griega. Los oráculos se presentan como vaticinios de las sibilas. Este subterfugio epigráfico estaba destinado a impresionar prioritariamente a paganos. Para un judío, por muy marcado que estuviese por la cultura helenística, el testimonio de la sibila no haría sino confirmar y reforzar el de la Biblia, ilustrando una convergencia providencial entre dos corrientes procedentes de una misma inspiración divina. Así lo valoró también una recepción cristiana occidental, que llevó a introducir en el *Dies Irae* de la misa de difuntos el *Testis David cum Sibylla* y a Miguel Ángel a pintarlas junto a los profetas en la Capilla Sixtina. Los libros III, IV y V (con algunas interpolaciones cristianas) ha sido unánimemente reconocidos como judíos. Representan el producto más helenizado, en la forma y en el espíritu, de la Diáspora judía de lengua griega. Los tres escritos no tienen en común sino dos reacciones verdaderamente fundamentales: un odio igual por Roma y un amor igual por el pueblo escogido[27].

Retomando mucho de los modelos griegos, se da un nuevo contenido a los Oráculos Sibilinos. La sibila judía se presenta como una no judía, una pecadora arrepentida, que pone sus versos al servicio de la propaganda del monoteísmo. La profetisa desarrolla concienzudamente el rasgo literario apocalíptico de la

[27] Cf. Simon, en: Hellholm (Tubinga 1983) pp. 219-220.

mirada sobre la historia en forma futura. Como las sibilas griegas, describe el pasado como futuro, para dar así más peso a sus profecías propiamente dichas. Lo característico de la sibila judía (y de la cristiana que de ella depende) es la amonestación a penitencia, así como la predicción y descripción de castigos futuros hasta el juicio final. La sibila habla por propio impulso, movida por Dios. Se coloca fuera de los acontecimientos mundiales, al comienzo de la historia universal y aun antes de la creación del mundo.

Los libros se compusieron entre el s. II a.C. y el s. III d.C. Es probable que fuera el libro III el primero compuesto en su figura original judía en Alejandría. El énfasis de *OrSib* III 652-795, un apocalipsis del judaísmo helenístico de h. 140 a.C., queda en el eventual reconocimiento y aceptación de la Ley de Dios por las naciones de la tierra, pero el autor mira también al establecimiento de un reino permanente sobre toda la humanidad, con Jerusalén como su centro teocrático[28]. El libro V, cuya parte principal data de poco antes de la gran sublevación de judíos de la Diáspora bajo Trajano (115-117) y cuya redacción final es anterior a la segunda guerra judía bajo Adriano (132-135), atestigua las expectativas para el tiempo final de judíos egipcios de las capas cultivadas. La cosmovisión del autor queda determinada por la contraposición tajante con los pueblos impíos que no reconocen ni honran al verdadero Dios y oprimen a Israel. Desde la invasión parta del 40 a.C., que hizo rey judío al último hasmoneo, Antígono, muchos judíos esperaban que el fin de la soberanía romana vendría de Oriente. La guerra parta de Trajano había sido, después de aquella, la primera gran guerra entre Roma y el poder oriental, lo que excitó la esperanza judía de ese fin, dentro de la expectación del tiempo final. El poeta judío participa del mismo odio profundo contra Roma y Egipto que los sublevados por entonces (V 168-178). El redentor mesiánico destaca menos que el tirano demoníaco del tiempo final, que aparece en la figura del *Nero redivivus*. La figura de un Redentor venido del cielo no está en contradicción con la representación de una guerra mesiánico-escatológica real[29].

Posteriores son el VI, puramente cristiano, y los VII y VIII, predominantemente cristianos.

[28] Cf. Trevijano (Salamanca [3]1996) pp. 332-333.
[29] Cf. Hengel, en: Hellholm (Tubinga 1983) pp. 668-679.

Los *Oracula Sibyllina* no son ni una historia cristiana del dogma ni un esbozo de la historia universal, aunque siempre se subraye el curso de la historia. El relato del pasado remite tanto a la historia judía como a la historia de otros pueblos. El curso de la historia universal sigue la antigua secuencia griega de imperio del mundo, que se encuentra ya en Herodoto (h. 450 a.C.) y que había retomado la apocalíptica judía desde Daniel: Egipto, Asiria, Babilonia, Media, Persia, el imperio de Alejandro y los de los Diadocos, Roma. El detalle con que se trata de Egipto y en particular de la época de los Tolomeos apunta a una recopilación alejandrina. La sibila presta peculiar atención al imperio romano y sus líderes, aunque, siguiendo la antigua tradición oracular y por motivos de seguridad al acercarse al presente del que escribe, las personas concretas queden ocultas en clave. En tiempo imperial era severamente castigado por la autoridad romana la posesión y transmisión de escritos sibilinos. La serie no es cronológica. Los libros IX-XII no muestran la hostilidad contra Roma que es transparente en el libro VIII, que presupone probablemente al Ap. Lo que más le interesa a la sibila no es el curso de la historia universal, sino su término: el juicio como castigo de las obras contra la gracia de Dios, del politeísmo y de la codicia. Ocasionalmente se polemiza contra los ricos en favor de los pobres e indefensos. Una idea básica estrechamente emparentada con la apocalíptica judía.

Su temprana traducción al latín hizo que los Oráculos Sibilinos fueran muy conocidos en occidente, como lo sabemos por Lactancio y Agustín. No fueron muy leídos y copiados en el medievo bizantino, pero el renacimiento bizantino volvió a encontrar gusto en la sibilística[30].

2. PSEUDONIMIA CRISTIANA

Apocalipsis de Pedro

Esta obra fue muy usada entre los cristianos desde el s. II al s. VI. Hay testigos de su uso en Egipto, África del Norte, Roma, Asia Menor, Siria y Palestina. Continuó copiándose por lo menos hasta el s. VIII en Egipto (fragmento de Akhmim) y hasta el s. IX

[30] Cf. Treu, en: Schneemelcher, II (Tubinga [5]1989) pp. 591-593.

en Palestina (esticometría de Nicéforo). Todas las copias habían desaparecido y sólo se disponía de pequeños fragmentos sacados de los Padres[31].

En 1886/87 las excavaciones en una necrópolis del desierto de Akhmim dieron lugar al descubrimiento en la tumba de un monje cristiano de unas hojas de pergamino que contenían un fragmento del *ApocPe* en griego, escrito el s. VIII o IX, junto con otros de *Henoc* griego y el *Evangelio de Pedro*. El fragmento, conservado en El Cairo, no llega ni a la mitad del libro. Pudo identificarse el texto gracias a una frase citada por Clemente Alejandrino. Existen otros dos fragmentos griegos menores, en papiro, guardados en Oxford y Viena, que proceden de un mismo manuscrito. Desde 1910 se conoce una traducción etiópica completa. Ambos textos, el griego y el etiópico, se desvían frecuentemente entre sí. La versión etiópica muestra en su texto una serie de oscuridades, que hay que retrotraer a lagunas o faltas en la transmisión del texto. Pese a ello, es la recensión que mejor transmite el texto primitivo. La amplitud de la recensión etiópica debe corresponder a la del *ApocPe* original y se encuentran también en ella todas las alusiones o citas de Teófilo de Antioquía, Clemente Alejandrino, Metodio de Olimpo y Macario el Grande. El papiro de Viena hace ver que el texto original debió de sufrir mucho en su paso del griego al etiópico a través del copto y del árabe. Testigos terceros muestran que la descripción del infierno de la recensión etiópica es la original. Siguen siendo problemáticas las descripciones de la Transfiguración y del Paraíso y la secuencia de los relatos sobre cielo e infierno[32].

Es una obra que puede fecharse durante la segunda guerra judía (132-135), dada la referencia de 2,7-13 a lo acontecido durante la revuelta de Bar Kokhba[33]. Es acaso la única obra del judeocristianismo palestino del s. II que sobrevive en su forma original y completa. En los cc. 1-2 el autor ha adaptado y ampliado partes del apocalipis de Mt 24. Es evidente que el autor vive después del 70 y no está interesado en acontecimientos como la caída de Jerusalén, que quedan entre el tiempo de Jesús y su propio tiempo, sino en la inmediata situación de sus lectores y los acontecimientos que cree quedan en el inmediato futuro. Un pri-

[31] Cf. Buchholz (Atlanta 1988) pp. 80-82.

[32] Cf. Müller, en: Schneemelcher, II (Tubinga [5]1989) pp. 562-566.

[33] Cf. Buchholz (Atlanta 1988) pp. 408-412.

mer material que toma de Mt 24 es la amonestación contra falsos Mesías, pero se ve que sólo piensa en un falso pretendiente mesiánico. Una segunda clase de material es la predicción del modo de la parusía, pero aquí recoge de otra tradición apocalíptica para subrayar que Cristo vendrá con autoridad divina a ejercer el juicio y el carácter inequívoco de su parusía gloriosa. El tercero es la parábola de la higuera en brote, que interpreta mediante la parábola de la higuera estéril. El brote de la higuera representa los muchos mártires de la casa de Israel (la higuera estéril) que mueren a manos del falso Mesías. Ve aquí el último signo de la inminencia del fin del mundo y de la parusía de Jesucristo con juez del mundo. Si el falso Mesías del *ApocPe* es un pretendiente mesiánico posterior al 70, podría ser el líder de la revuelta judía en Cirenaica y Egipto bajo Trajano (115-117), pero hay sólidas razones para identificarlo con el líder de la segunda guerra judía en Palestina (132-135): Simón bar Kosiva, conocido con el apelativo mesiánico Bar Kokhba (Num 24,17), de quien hay prueba de que persiguió a los cristianos. Las dos cuestiones, la identidad del verdadero Mesías y el destino de los que le son leales vuelven en los capítulos finales (cc. 16-17). La distinción del verdadero Mesías y del falso queda vinculada a la comprensión de la clase de Templo que cada uno promete a su pueblo: un templo terreno, manufacturado o un templo celeste, hecho por Dios mismo. La reconstrucción del Templo de Jerusalén era un aspecto central de la política del movimiento mesiánico al que se contrapone el *ApocPe*. Liberar Jerusalén era la intención central de la revuelta y el Templo y su culto su símbolo más importante[34]. Además la bendición de Dios para maldecir a los herejes o sectarios (*Birkat ha-Minim*) había sido añadida por los rabinos de Yavné hacia fines del s. I. Los *minim* incluían a toda forma de judaísmo no rabínico. El término no se refería exclusivamente a los judeocristianos, pero los incluía. En algunos lugares la utilidad de la bendición para excluir a los judeocristianos de la sinagoga se agudizó con una referencia especial a los «nazarenos» (*noserim*). En los textos de esta bendición se da también una asociación de los *minim* con los opresores gentiles, como los sublevados con Bar Kokhba pudieron ver a los cristianos que se negaban a participar en la revuelta. El *ApocPe* reacciona también contra este contexto más amplio del intento rabínico de excluir a los judeocristianos de la

[34] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 176-194.

comunidad religiosa de Israel, planteando la cuestión del verdadero pueblo de Dios, estrechamente conectada con la del verdadero Mesías y el verdadero Templo. Son los elegidos por Jesucristo los que heredarán las promesas de Dios y lo harán en compañía de los patriarcas (14,2-3; 15,2-16,6)[35].

El *ApocPe* puede distribuirse en tres secciones: 1) discurso sobre los signos y el tiempo de la parusía (1-2); 2) visiones del juicio y su explicación (3-14); 3) visiones del premio de los justos (15-17). Comienza con Jesús y sus discípulos en el monte de los Olivos y acaba con la ascensión de Jesús al cielo. Es un apocalipsis colocado al final de la historia evangélica de Jesús. Una revelación de Cristo resucitado a Pedro y los discípulos colocada en un encuadre narrativo de evangelio posterior a la resurrección. Toma materiales de las tradiciones evangélicas que eran especialmente susceptibles de desarrollo en una dirección apocalíptica. Las desarrolla por medio de tradiciones apocalípticas judías[36]. En una clásica situación apocalíptica, que se remonta a Dn, en la que florecen perseguidores y apóstatas y sufren persecución y martirio los que siguen la vía de la justicia, el tema dominante del *ApocPe* es el juicio escatológico. En la sección central de este juicio (cc. 3-14) el foco queda sobre el destino de los malvados. Los cc. 7-12 dan una descripción de 21 diferentes formas de castigo reservadas a 21 diferentes categorías de pecadores. En la serie de castigos infernales hay cuatro o cinco que siguen el principio de que la parte del cuerpo que ha pecado es la que debe ser castigada. El aspecto más llamativo del destino de los malvados según el *ApocPe* es que los condenados por quienes interceden los justos son admitidos en el paraíso. El destino de los elegidos se menciona sólo brevemente en 14,2-3. Son los elegidos de Jesucristo los herederos de las promesas y lo harán en compañía de los patriarcas. El pleno desarrollo de esto último queda reservado para la tercera sección del apocalipsis: la serie de revelaciones dadas a Pedro y los discípulos sobre el Monte Sión: sobre la pertenencia de los judeocristianos al verdadero pueblo de Dios, una visión del templo celeste, una declaración de la mesianidad de Jesús y la ascensión de Jesús al cielo (cc. 15-17)[37].

[35] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 236-242.
[36] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 162-174.
[37] Cf. Bauckham (Leiden 1998) pp. 194-236.

Contrariamente al apocalipsis canónico, que es un evangelio hímnico que describe la lucha de los últimos tiempos y la victoria del Cristo pascual, aquí el interés no va a la figura del Redentor, sino a la situación en el otro mundo. Describe los diferentes tipos de pecadores, el castigo de los malos y la salvación de los justos. Es un documento muy difundido, tanto en Occidente (el Muratoriano lo señala entre los libros discutidos) como en Oriente, donde todavía Metodio de Olimpo lo tiene por inspirado. En el s. VI aún se leía públicamente en iglesias de Palestina. De aquí tomó el cristianismo popular representaciones pintorescas sobre el cielo y el infierno. Sus concepciones prolongaron su vida en otros apocalipsis y hasta en la *Divina Comedia*[38].

Apocalipsis copto de Pedro

Las citas de una «revelación» de Pedro en la literatura cristiana de los primeros siglos no remiten a este documento gnóstico, que nos ha llegado en versión copta (con el título en griego al comienzo y al fin) en el tercer tratado del códice séptimo de Nag Hammadi (NHC VII 3: 70,13-84,14). Dado que su autor polemiza contra la doctrina penitencial de «Hermas» (78,18), la obra debe ser posterior a mediados del s. II. La composición podría ser de fines del s. II o comienzos del III, puesto que se presupone y critica estructuras ya afianzadas de la Gran Iglesia y hay contraposición con otros gnósticos. El papel preponderante de Pedro como mediador de revelación y diferentes puntos de contacto con tradiciones judeocristianas hacen probable una composición en el área de Siria/Palestina.

Durante la Semana Santa, Pedro recibe de Jesús las revelaciones precisas para entender y superar en sentido gnóstico la pasión de Jesús. El relato de la pasión de los canónicos queda sometido a una crítica gnóstica. Éste es el encuadre de una sección central (73,14-80,23), en que se critican manifestaciones, personas y opiniones de la historia de la Iglesia. De acuerdo con la tradición apocalíptica, el autor busca consolar y corroborar a sus lectores en una situación concreta de confrontación para la que prevé una corta duración y próximo final. La controversia no apunta sólo a los católicos sino también a otros gnósticos. La gnosis del *ApocPe* tiene un colorido judeocristiano. Detrás del

[38] Cf. Maurer, en: Hennecke - Schneemelcher (Tubinga [3]1964) pp. 468-472.

documento queda un conventículo gnóstico que considera indispensable cortar con otras corrientes de la fe y vida cristiana. Se entienden a sí mismos a partir de Pedro como los seguidores inmediatos del Redentor. Recogen de la tradición mateana la denominación «los pequeños» (79,19; 80,11). La falta de interés en desarrollar los temas de sistemas gnósticos, posteriormente muy difundidos, habla a favor de una composición relativamente temprana en un espacio geográfico semejante al de Mt. Esto no quita que sean gnósticos, que se consideraran los «extranjeros», que no proceden de este «eón» y han sido «elegidos» por razón de su «naturaleza inmortal».

En su cristología distingue entre el Hijo del hombre, entronizado sobre los cielos y que ejerce la función de Redentor, y el Imitador, que es la copia carnal de Jesús el Viviente, surgido a su imagen. Pedro es prevenido contra éste. En la crucifixión Jesús el Viviente, el Redentor, está junto a la cruz y se ríe de que en su lugar sea clavado el cuerpo carnal. Para que Pedro pueda conocer esto, el Redentor debe vincularse con su pneuma celeste, representado como vestido de luz, y así descender sobre él. Hay pues en la cristología del documento una doble naturaleza: la divina, escalonada en el Hijo del hombre (= vestido de luz, pneuma) y Jesús el Viviente, el Redentor (= Servidor). Sólo es pasible la naturaleza humana, que es la copia carnal, con la que la figura divina celeste se ha vinculado temporalmente. Se subraya el distanciamiento del Redentor de todo lo terreno, del mundo y toda pasión; de aquí se entiende la crítica a la veneración de un «muerto» por parte de la Gran Iglesia[39].

Apocalipsis copto de Pablo

La ascensión celeste del alma es un motivo corriente en el gnosticismo, sin que sea por ello uno de sus rasgos específicos[40]. Los gnósticos cristianos se interesaron de un modo particular por san Pablo, como lo muestran las citas del Apóstol en varios tratados de Nag Hammadi[41]. El relato de 2 Cor 12,1-4 les pro-

[39] Cf. Werner, en: Schneemelcher, II (Tubinga [5]1989) pp. 634-637.

[40] Cf. Colpe, en: Bianchi (Leiden 1970) pp. 429-445.

[41] Cf. Arai, *NTS* 1972-73, pp. 430-437, que argumenta (contra la vinculación de los adversarios de Pablo en Corinto con gnósticos) que los gnósticos querían ser seguidores de Pablo, como lo muestran las citas del Apóstol en varios tratados de Nag Hammadi.

porcionaba una ocasión para describir el viaje celeste del alma. Según san Ireneo (*AH* II 30,7), había una tradición gnóstica de interpretación de la experiencia de Pablo en 2 Cor 12,2-4.

El *Apocalipsis copto de Pablo* (NHC V 2: 17,19-24,9) presenta a Pablo como el prototipo del gnóstico que aspira a regresar a su patria celeste. Pasa del nivel de psíquico a pneumático gracias a que le sale al encuentro el muchachito-Espíritu (18,2-21). Pensamos que éste es aquí el Cristo resucitado, que hace para aquél las veces de Revelador celeste, hasta que Pablo mismo acabe descubriéndose de lleno como *pneuma* (24,8). De entrada está todavía en el monte de Jericó (19,10-14), símbolo también de este mundo en la tradición patrística, cuando es invitado por el Espíritu que le acompaña a levantar la mente (18,21-22; 19,10) y conocer lo que queda oculto en lo que está manifiesto (19,13-14).

Este Espíritu Santo es quien arrebata a Pablo hasta el tercer cielo (19,20-24) y luego le instruye y guía hasta el décimo cielo (24,6). No es el consorte celeste de Pablo, puesto que acompaña también a los Doce. Además no se trata de la consumación final, puesto que Pablo ha de cumplir todavía su función apostólica sobre la tierra (23,13-17) y en ésta prosigue el ciclo de reencarnaciones (21,19-21). El viaje celeste no describe la ascensión escatológica sino el éxtasis en que el pneumático toma conciencia de su destino divino. El arrebato le permite sobrepujar la creación visible e invisible y adelantar místicamente su regreso a la esfera propiamente divina.

No es éste el destino de todos los que están sobre la tierra (19,30-32), a no ser que formen parte de esa cautividad en el mundo de los muertos que la revelación gnóstica trata de liberar (23,12-17). Como en la tricotomía gnóstica valentiniana, con su distinción de pneumáticos, psíquicos e hylicos, nuestro documento distingue entre los que son espíritus (24,8), los que son «almas»[42] y los «muertos», que dan su carácter a nuestro mundo[43] y que deben corresponder a los «materiales» o «carnales» de la antropología valentiniana. En tanto que los «espirituales» tienen asegurado su regreso al Pléroma divino y a los hylicos les aguarda la aniquilación definitiva, conjuntamente con todo lo

[42] Cf. 20,9.13.21; 21,16.19; 22,9-10. En todos estos casos son llamadas a juicio y condenadas por su mala conducta.
[43] Cf. 20,9-10.19-20; 23,13-14.

material, los «psíquicos», que tienen acceso a una salvación inferior mediante la fe y las obras, son los sujetos a juicio. Nuestro gnóstico no piensa que a las almas condenadas les aguarde el mismo destino que a los «hylicos», la aniquilación. Cuenta con que las almas pecadoras, después de juzgadas y debidamente castigadas[44], son remitidas a una nueva encarnación (21,20). El alma pecadora es devuelta a las tinieblas hasta que acaben sus pecados (21,13-14) y no le vale como excusa el peso de la corporeidad (20,22.28). El autor ha podido inspirarse para sus escenas de juicio tanto en la apocalíptica judía y cristiana como en los aduaneros celestes de la astrología babilónica y helenística, pero es notable que los paralelos más próximos se encuentren en el *Testamento de Abraham*[45].

La descripción del Anciano en el séptimo cielo se arraiga también en la tradición apocalíptica, que arranca de Dn 7,9. En nuestro apocalipsis es el Dios creador del AT, el Dios de los judíos, devaluado por muchos sistemas gnósticos al nivel de un Demiurgo ignorante de las realidades divinas superiores. El Anciano intenta retener a Pablo y ponerlo a su servicio con la cita de Jer 1,5 (23,2-4). Es la misma bendición puesta en boca del Espíritu en 18,16-17 y que hace referencia a Gal 1,15. La misma frase en boca del Espíritu y del Demiurgo, pero con alcances muy distintos, hace eco a la contraposición gnóstica entre los dos Testamentos. El Anciano plantea cuestiones cuya respuesta no acaba de entender, porque el Apóstol profesa su derecho a volver al lugar del que salió (23,2.8-10). El Dios creador (23,27) no pasa del nivel psíquico y es sólo el espiritual, el perfecto gnóstico, el que conoce las verdaderas respuestas a las cuestiones fundamentales sobre su origen y destino[46]. Es probable que la señal que le da el Apóstol, instruido por el Espíritu, para que le deje franco el paso (23,22-29), remita a un sacramentalismo gnóstico, aunque aquí no se trate del ascenso escatológico. El Apóstol se declara todavía inmerso en la vida terrena, el mundo

[44] Cf. 20,12; 21,1-2.16-17.

[45] En el c. 10 de la recensión griega A, Abraham contempla desde el carro celeste a los pecadores sobre la tierra y los fulmina con castigos destructores; en la recensión griega B contempla el juicio de un alma, parricida y adúltera, en el paraíso. Hay un paralelismo aún más marcado (libro de las obras, tres testigos de la acusación) en el c. 6 de la versión copta bohaírica. Cf. Delcor (Leiden 1973) pp. 191-193. No hay que descartar que pueda haber sido el autor de esta recensión tardía el que se ha inspirado en nuestro apocalipsis.

[46] Cf. Trevijano, en: *Estudios* (Madrid 1997) pp. 133-150.

de los muertos, cumpliendo su función apostólica de hacer cautiva la cautividad (23,12-17): los espíritus luminosos caídos en las tinieblas, los vivos encerrados en el mundo de los muertos como consecuencia de la degradación de una parte de lo divino[47]. Pablo sigue subiendo del séptimo cielo (la «Hebdómada» de los valentinianos) al octavo, la Ogdóada, y de ahí sigue subiendo al noveno y al décimo, que deben de equivaler al Pléroma valentiniano, donde culmina su encuentro con los espíritus compañeros (23,29-24,8).

Este apocalipsis no se sitúa en la tradición apocalíptica eclesiástica sino en la gnóstica. Hay coincidencias explícitas con la doctrina valentiniana, pero también silencios llamativos sobre mitologúmenos valentinianos. Podría ser una obra de propaganda destinada al catolicismo popular, como la *Carta a Flora* del valentiniano Tolomeo, o corresponder al período más temprano de la especulación valentiniana. Teniéndolo en cuenta y sabiendo que ya Ireneo está al tanto del aprovechamiento gnóstico de 2 Cor 12,1-4, opinamos que nuestro apocalipsis puede fecharse entre el 150 y el 170[48].

Puede que los gnósticos compusiesen más de un tratado inspirado en 2 Cor 12,1-4, puesto que Epifanio (*Panarion* 38,2.5) menciona una *Ascensión de Pablo*, hoy perdida, en uso entre los gnósticos. Su relato no correspondía al de nuestra versión copta, pues, como 2 Cor 12,2, sólo se refería a tres cielos.

Apocalipsis eclesiástico de Pablo[49]

Según un fragmento del *ComHeb* de Orígenes, transmitido por un escritor siríaco del s. XIII, el Alejandrino mencionaba entre los textos recibidos por la Iglesia a varios apocalipsis, entre ellos el *Apocalipsis de Pablo* y el *Pastor* de Hermas. El mismo Orígenes, en un pasaje de la *HomPsal36(37)* V, describe cómo, al salir las almas del cuerpo, el Príncipe de este mundo y las potestades adversas salen a su encuentro por si descubren algo que corresponda a los demonios pecadores y a sus obras, como avaricia, ira, lujuria, envidia y otras cosas semejantes; entonces las reclaman y arrastran hacia sí. En nuestro *ApocPabl* las almas que salen del

[47] Los gnósticos multiplican las variaciones sobre la cautividad y liberación de la Luz. Cf. Aland, en: *Nag Hammadi and Gnosis* (Leiden 1978) p. 81.
[48] Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Turrado* (Salamanca 1981) pp. 217-236.

cuerpo son esperadas por los ángeles buenos y malos y son inspeccionadas por ellos (14,6; 16,2). Sin embargo, la diversidad en las listas de vicios dadas por las varias versiones del apócrifo y otras diferencias hacen pensar que Orígenes conocía un texto diferente de los que se han conservado, a la par que se distancia intencionadamente de algunos planteamientos del apócrifo[50].

La antropología, escatología y cristología de este último tienen un sabor arcaico, que no integra ni las conquistas de la teología de Ireneo ni de la de Orígenes[51]. Puede que el apócrifo haya sido compuesto entre el 164-166 y el 190[52]. Lo que parece claro es que a mediados del s. III existía un texto recibido por algunas iglesias, que hablaba del destino de las almas en el más allá. Su circulación debió de quedar bastante restringida, pues no vuelve a haber más referencias hasta el s. V. Si no la obra del autor, al menos la actual recensión pertenece a fines del s. IV o principios del s. V[53]. Antes del 443, Sozomeno (*HE* VII 19) habla de un *Apocalipsis de Pablo*, muy apreciado por los monjes, descubierto en Tarso en un cofre de mármol, en los cimientos de una antigua casa del Apóstol. Ya Sozomeno denuncia como legendario y falso este relato, que se encuentra en los prólogos de dos de las versiones de nuestro documento: griego y latín[54] y en el epílogo de la versión siríaca. Se puede seguir el rastro de la versión latina a partir de san Cesáreo de Arlés (503-542).

Si el documento, compuesto en su forma original en griego antes de fines del s. II, es el núcleo del que nos ha llegado, está claro que sufrió transformaciones por sucesivas añadiduras y fue ampliamente reelaborado a comienzos del s. V. Este reelaborador o autor[55] toma ocasión de 2 Cor 12,1-4 para poner en

[49] Cf. Trevijano, en: *Miscelánea Romero Pose* (Santiago de Compostela 1999) pp. 208-211.

[50] Piovanelli, *Apocrypha* 1993, pp. 47-48, arguye que las semejanzas del apocalipsis con el pasaje de Orígenes demuestran sólo que el autor se ha inspirado de una tradición más antigua afianzada en su tiempo.

[51] Cf. Carozzi (Aix-en-Provence 1994) pp. 70-79.

[52] Cf. Carozzi (Aix-en-Provence 1994) pp. 165-166.

[53] Cf. Duensing, en: Hennecke - Schneemelcher (Tubinga [3]1964) pp. 468-472.

[54] La versión latina L 1 nos da como fecha del «descubrimiento» el 420. El original griego del que depende habría sido redactado hacia el 430 y la traducción latina antes del 500.

[55] Piovanelli, *Apocrypha* (1993) p. 53, considera muy verosímil que el prólogo, así como el resto del apocalipsis, haya sido escrito poco tiempo después de la muerte de Teodosio I (395) y antes del testimonio de Agustín el 416.

boca de Pablo un relato sobre todo lo que sabía o imaginaba del más allá. Pablo, en su arrebato al tercer cielo, es informado sobre las quejas de la creación contra los hombres pecadores y de que el retraso del castigo final se debe a la paciencia divina (cc. 3-6). Del c. 7 a 10 se da cuenta de los informes que presentan los ángeles a Dios sobre las acciones de los hombres. Luego el Apóstol contempla cómo muere un justo y cómo le va, y un pecador que pretende negar lo que se le reprocha haber hecho en vida (cc. 11-18). Después es llevado al Paraíso, donde le saludan Henoc y Elías. Desde el cielo ve la tierra rodeada por el océano, la tierra prometida y el lago Acherusius, en que son bautizados por el arcángel Miguel los pecadores arrepentidos, para poder ser introducidos en la ciudad de Cristo. Atraviesa el lago y contempla diversas clases de bienaventurados junto a cuatro ríos (cc. 19-30). Con el c. 31 comienza la visita al infierno con sus diversos lugares de castigo. A ruego de Miguel y otros ángeles y en atención a Pablo, Cristo concede a los condenados liberación de penas el domingo (cc. 31-44). Sigue una nueva visita al Paraíso, donde vuelve a encontrarse con patriarcas y profetas[56].

El interés de esta obra y la razón de su éxito quedan en la localización de un más allá cristiano centrado sobre la condición de las almas entre la muerte del cuerpo y la resurrección final. Las almas no están más en una espera pasiva de la recompensa o del castigo después del juicio universal, sino que comparecen en seguida ante el tribunal divino antes de ser enviadas a dos lugares separados y organizados en función de los méritos o de los pecados[57].

El texto griego nos ha llegado sólo en una forma abreviada que parece un extracto. Contamos con traducciones a casi todas las antiguas lenguas cristianas (latina, copta, siríaca, paleoeslava, armenia), que atestiguan su difusión a partir del s. V, así como que tuvo notables expansiones y abreviaciones a partir del s. VII. La parte más difundida fue la que relata la visita del Apóstol al infierno. Tal como nos ha llegado corresponde más al género medieval de la *Visio* que al de la antigua literatura apocalíptica[58]. Sin embargo, depende de esa tradición apocalíptica (*II*

[56] Cf. Duensing, en: Hennecke - Schneemelcher, II (Tubinga [3]1964) pp. 537-538.

[57] Cf. Piovanelli, *Apocrypha* (1993) p. 56.

[58] Cf. Carozzi (Aix-en-Provence 1994) pp. 7-12.

Henoc, ApocPe, ApocSof, ApocEl), que, influida y enriquecida por las representaciones griegas sobre el más allá, atraviesa en corrientes cada vez más anchas por la Iglesia antigua y después por la medieval[59]. Como la *Visio S. Pauli* podía ser enganchada directamente a un texto canónico (2 Cor 12,2-4), la cristiandad medieval le dio más crédito que a otros pseudoepígrafos próximos, que circulaban bajo el nombre de Pedro, de Esdras o de Juan[60]. Ha corrido la suerte agitada de los textos dejados al margen del canon bíblico: censurado por las autoridades eclesiásticas, emerge a la superficie con formas diferentes, que, de metamorfosis en metamorfosis, han asegurado su supervivencia a través de todo el medievo, hasta el umbral de los tiempos modernos[61].

Los dos Apocalipsis de Santiago de Nag Hammadi

Los dos se refieren al mismo tema de la salvación entendida en una perspectiva enteramente gnóstica. Se trata del ascenso del gnóstico hacia el Pléroma pese a las dificultades que pondrán en su camino el Demiurgo y sus arcontes. Esta salvación se hace posible gracias a la revelación comunicada por Cristo a Santiago y transmitida por éste a los que aceptan su mediación y su llamada[62].

La forma literaria del apocalipsis es rara en los textos claramente valentinianos, que son sermones (*EvVer*), tratados dogmáticos (*TraTri, ExpVal, Res, DocAut*) y una exposición exegética. El único texto con elementos valentinianos presentado en forma de apocalipsis es el *I Apocalipsis de Santiago* (NHC V 3). Tanto en forma literaria como en su interés por la experiencia reveladora, los valentinianos quedan a cierta distancia de las tradiciones apocalípticas. En general sus fuentes carecen de relatos de ascensos al cielo para recibir una visión[63]. El *1ApocSant* presenta una variante del valentinismo como las enseñanzas secretas del Señor a Santiago su hermano, a quien también llama Santiago el Justo (32,1-3), pero se preocupa de aclarar que no es

[59] Cf. Duensing, en: E. Hennecke - W. Schneemelcher (Tubinga [3]1964) p. 538.

[60] Cf. Dinzelbacher, *Apocrypha*, 1991, pp. 165-167.

[61] Cf. Piovanelli, *Apocrypha*, 1993, p. 65.

[62] Cf. Veilleux (Quebec 1986) p. 7.

[63] Cf. Attridge, *JECS* 2000, pp. 182-184.

su hermano materialmente (24,10-17). Este apocalipsis está constituido por dos diálogos: uno antes de la pasión del Salvador y otro después de su resurrección. El tema central es el de la ascensión del alma hacia Aquel-que-es y su enfrentamiento con los arcontes planetarios. Los sufrimientos del Salvador y las pruebas por las que pasará Santiago son interpretados en una perspectiva docetista y adopcionista. La pasión es el símbolo de una lucha cósmica centrada en Jerusalén, morada de numerosos arcontes. Por eso el Señor aconseja a Santiago salir de Jerusalén, aunque le asegura que no debe asustarse, dada la seguridad de la redención: el regreso al Padre preexistente. El Salvador transmite a Santiago la revelación suprema: lo que debe decir a los arcontes para escaparles cuando ascienda hacia Aquel-que-es (33,2-35,25). La sección central de la gran revelación en la segunda parte utiliza una fuente que tiene un paralelo bastante exacto en un documento enteramente valentiniano atribuido por Ireneo a los marcosianos y por Epifanio a los discípulos de Heracleón. Hay una enseñanza bastante precisa sobre las dos *Sophía*: la de arriba, la madre de los verdaderos gnósticos, y la de abajo (*Sophía Achamot*), la madre de los arcontes, que son un tipo de los Doce (35,1-36,10)[64]. Santiago recibe el encargo de callar estas revelaciones y revelarlas sólo a Addai, que habrá de escribirlas (36,11-25). El documento parece, pues, procedente de un sector de ese judeocristianismo sirio que se retrotraía a Addai y que se había convertido al valentinismo[65].

El *II Apocalipsis de Santiago* (NHC V 4) es muy semejante al anterior en su estructura y su orientación, coherente y completo en sí mismo, al que se le añadió después el martirio de Santiago (61,4-63,30), hermano de leche y primo del Señor (50,11-24; 51,19-20), en línea con las predicciones del anterior. La sección principal se divide también en dos partes, contando un encuentro de Santiago con el Señor antes de la pasión y otro después de su resurrección. El tema central es también la salvación, entendida como victoria sobre los arcontes, y el retorno al Pléroma. La revelación suprema, dada igualmente en este segundo encuentro, va acompañada del «sacramento» gnóstico del beso.

[64] Cf. Veilleux (Quebec 1986) pp. 8-9.

[65] La referencia a Santiago no es de por sí una prueba de que en el origen del gnosticismo hubo raíces judeocristianas. Pudo resultar de una aproximación al judeocristianismo, que habría sido cosa de Valentín y los valentinianos. Cf. Pétrement (París 1984) pp. 514-515.

Gran parte de la revelación pospascual está consagrada a la superioridad del Padre celeste sobre el Demiurgo (51,19-54,15). El tratado se presenta como un informe de Mareim, sacerdote y pariente de Theuda, padre de Santiago, sobre el discurso que Santiago el Justo pronunció en Jerusalén (44,11-21). Hace uso de tradiciones judeocristianas, como es el caso del relato del martirio de Santiago, pero es una composición gnóstica en que Santiago hace las veces de iluminador y redentor (55,15-56,15). Es por lo tanto exponente de una etapa tardía del gnosticismo cristiano, cuando la figura gnóstica de Jesús (49,5-25) puede ya ser desplazada por cualquier otra de la tradición cristiana, de la judía o de la pagana.

Preocupación fundamental de los dos autores es la salvación, que no puede obtenerse sino adhiriéndose a la enseñanza revelada por el Señor a Santiago, especialmente después de la resurrección. No a la enseñanza de la tradición judía o a la revelada por el Cristo terrestre antes de la resurrección y a la que se vincula la gran Iglesia. De aquí la clara polémica contra la economía judía y la Iglesia de los Doce[66].

SUMARIO

En el cristianismo perduró el mundo de representaciones y el estado de ánimo de la apocalíptica judía, aunque con la modificación radical que aportaba la fe en la actuación salvadora de Dios en la historia y el mundo por medio de Jesucristo. Por eso se apropió de los apocalipsis judíos, retocó algunos y compuso otros.

La *Ascensión de Isaías,* más que interpolación cristiana de una obra judía, parece ser una obra cristiana que recoge materiales judíos. La primera parte ejemplifica, en el martirio de Isaías por el impío rey Manasés, la aversión de Satán y los poderes mundanos contra los cristianos. Tema central es el conflicto entre la verdadera profecía y la falsa. Parece reflejarse el conflicto dentro de la comunidad entre un grupo con reclamo profético y las autoridades eclesiásticas por el liderazgo doctrinal de la misma. El autor introduce aquí un apocalipsis específicamente cristiano. Lo mismo hace en la segunda parte, que

[66] Cf. Veilleux (Quebec 1986) pp. 12-15.

describe la ascensión celeste del profeta y da su visión sobre la redención venidera. Su cristología queda marcada por un docetismo ingenuo. El conflicto descrito en *AsIs* mantuvo su actualidad posteriormente para movimientos cristianos marginales enfrentados con la Iglesia y los poderes políticos. Teniendo el cuenta los indicios de una persecución ligada al culto imperial, puede que la obra se haya compuesto en el área de Siria-Palestina hacia el 120.

Dos escritos, que nos han llegado como adiciones a la recensión latina del *IV Esdras,* son los denominados *V* y *VI Esdras.* El primero es un apocalipsis cristiano, antijudío en su primera parte y con una promesa consoladora para el pueblo cristiano en la segunda. El Hijo de Dios, en figura agigantada de joven que sigue creciendo, corona a los mártires. El segundo documento contiene descripciones del desmoronamiento de este mundo y consuela a los cristianos, que sufren una gran persecución por negarse a comer idolocitos.

Los *Oráculos Sibilinos* cristianos enganchan con la literatura del judaísmo helenístico, que, desde el s. III a.C., se había apropiado de la antigua figura oriental de las vírgenes paganas profetisas. Si bien lo que más interesa a la sibila judía (y luego a la cristiana) es la amonestación a penitencia apoyada en la predicción de castigos futuros hasta el juicio final. Más que la historia universal, su término. El libro III preconiza la aceptación de la Ley de Dios por las naciones y el establecimiento de un reino teocrático centrado en Jerusalén. La visión del autor del libro V queda determinada por la contraposición con los pueblos impíos que oprimen a Israel. Participa del mismo odio contra Roma y Egipto que mostraron los judíos sublevados contra Roma en tiempo de Trajano. Odio reflejado aún más, si cabe, por el libro VIII. El libro VI es un corto himno a Cristo y los libros VII y VIII son predominantemente cristianos. La narración sobre la historia universal sigue la antigua secuencia griega de imperios mundiales recogida por la apocalíptica judía desde Dn.

No faltaron apocalipsis bajo el nombre de personalidades cristianas. El *Apocalipsis de Pedro,* compuesto en los años 130, en el contexto histórico de la persecución de los cristianos por Bar Kokhba, tuvo un tiempo amplia difusión y valoración canónica en iglesias orientales, pero acabó perdiéndose hasta que se descubrieron fragmentos griegos y una versión completa etiópica. Se presenta en forma de diálogo del Resucitado con sus dis-

cípulos y se concentra en visiones imaginativas sobre la situación de pecadores y justos en el otro mundo.

La obra del mismo nombre que nos ha llegado en copto puede proceder del área siro-palestina y es de fines del s. II o comienzos del III. Está marcada por una polémica contra la Gran Iglesia y otros movimientos gnósticos. El relato canónico de la Pasión queda sometido a una crítica gnóstica. El Hijo del hombre/Redentor/Jesús el Viviente queda al margen de la pasión a que es sometida su copia carnal.

El *Apocalipsis copto de Pablo* se sirve del Apóstol para describir la ascensión celeste del alma. Pablo pasa de psíquico a pneumático por su encuentro con el Niño-Espíritu; el Cristo resucitado que hace las veces de revelador celeste. Este Espíritu Santo arrebata a Pablo hasta el tercer cielo y luego le guía hasta el décimo cielo, dándole ocasión de tomar conciencia de su destino divino. El autor se inspira en las escenas de juicio de la apocalíptica judía y cristiana y en los aduaneros celestes de la astrología. También se arraiga en la tradición apocalíptica la presentación en el séptimo cielo del Dios creador del AT, devaluado al nivel de Demiurgo ignorante que (como la Gran Iglesia) trata en vano de retener a Pablo a su servicio. Junto a coincidencias claras con las doctrinas valentinianas, hay silencios llamativos, lo que podría ser propio de una obra temprana de esta escuela gnóstica o táctica propagandista.

2 Cor 12,1-4 dio pie a más de una obra gnóstica y a un *Apocalipsis de Pablo,* muy difundido y recibido antiguamente por círculos eclesiásticos. Recoge el tema astral de los ángeles aduaneros. Se interesa por el destino de las almas en el más allá y narra la visita de Pablo no sólo al paraíso sino también al infierno. Si bien a mediados del s. III ya había un texto que hablaba del destino de las almas en el más allá, la recensión que nos ha llegado corresponde a fines del s. IV o comienzos del V. La escatología de este documento no aplaza juicio y el premio y castigo de los muertos hasta la resurrección final, sino que lo anticipa a después de la muerte. Pablo visita el paraíso y el infierno. Aquí Cristo, a ruego de los ángeles y en atención de Pablo, concede a los condenados liberación de penas el domingo. Este texto tuvo notables reelaboraciones a partir del s. VII.

Los *1-2ApocSant* tratan de la salvación entendida a lo gnóstico, como ascenso hacia el Pléroma pese al intento de frenarlo

del Demiurgo y los arcontes. Tienen la misma estructura básica, pero son de diferentes autores. En el primero hay una enseñanza precisa sobre las dos Sophía. En el segundo, sobre la superioridad del Padre sobre el Demiurgo. En ambos hay una clara polémica contra el judaísmo y la Iglesia de los Doce.

ÍNDICE

Parte segunda: GNÓSTICOS

Parte tercera: APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO